

ISSN 2076–7382 (print)

ISSN 2522–4786 (online)

Міністерство освіти і науки України
Криворізький державний педагогічний університет

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Засновано в 1995 році

Випуск 22

Кривий Ріг
2021

УДК 130.122

ЗАСНОВНИК І ВИДАВЕЦЬ:
КРИВОРІЗЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради
Криворізького державного педагогічного університету
(протокол № 5 від 09 грудня 2021 р.)

Головний редактор: **Ярослав Шрамко**
Криворізький державний педагогічний університет, Україна

Відповідальні редактори:
Надія Козаченко, Оксана Панафідіна
Криворізький державний педагогічний університет, Україна

Редакційна колегія:

Наталя Кудрявцева, Херсонський національний технічний університет, Україна; **Світлана Куцепал**, Полтавський юридичний інститут Національного юридичного університету ім. Ярослава Мудрого, Україна; **Кріс Лоренц**, Рурський університет в Бохумі, Німеччина; **Жуан Маркуш**, Федеральний університет Ріу-Гранді-ду-Норті, Натал, Бразилія; **Дмитро Сепегий**, Запорізький державний медичний університет, Україна; **Дмитро Шевчук**, Національний університет «Острозька академія», Україна.

Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. Вип. 22 / Гол. ред. Я.В. Шрамко. Кривий Ріг: КДПУ, 2021. 294 с.

Науковий філософський журнал «Актуальні проблеми духовності» публікує оригінальні дослідницькі статті з усіх галузей філософського знання. Журнал орієнтований на залучення здобутків сучасної аналітичної філософської думки до проблемного кола вітчизняної філософії. Редакційна рада схвалює публікації українських перекладів статей закордонних авторів, які репрезентують актуальні, сучасні або класичні філософські дослідження, за умов дотримання авторських прав та за згодою авторів.

Для науковців, викладачів філософії, філософських і суспільно-гуманітарних дисциплін, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться проблемами філософії.

Видання засноване за ініціативою *Тавриди Хорольської*



<https://doi.org/10.31812/apd.v0i22>

© Автори статей, 2021

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ	7
<i>Ярослав Шрамко</i> Основні напрямки та проблеми аналітичної метаетики	9
<i>Оксана Панафідіна</i> Концепція зрілого розуму у філософії І. Канта.....	43
<i>Dmytro Sepetyi</i> Karl Popper's solution to the problem of induction and the non-justificationist conception of rationality	70
<i>Галина Балута</i> До проблеми ідентичності: «четвертий елемент» Дж. Фаулза.....	93
<i>Andrii Leonov</i> «Life» and «Death». An inquiry into essential meaning of these phenomena.....	108
НАШІ ПЕРЕКЛАДИ	137
<i>Олена Оліфер</i> Філософія Т. Ріда: критика локкіанської концепції ідентичності особистості	139
<i>Томас Рід</i> Розділ 6. Про думку пана Локка щодо нашої особистісної ідентичності	156
<i>Олена Оліфер</i> Вступне слово до розділу «Огляд деяких фундаментальних проблем» (К. Поппер, «Логіка наукового відкриття»)	160
<i>Карл Поппер</i> Логіка наукового відкриття. Огляд деяких фундаментальних проблем	170

АКТУАЛЬНІ ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ	193
<i>Олена Мішалова</i>	
Національна ідея, національна ідентичність та історичний наратив культурної конвергенції	195
<i>Світлана Куцепал</i>	
Після постмодернізму: «нащадки» / «маски»? (філософський начерк)	215
<i>Вадим Россман</i>	
Атланти й каріатиди: гуманітарні науки в зиндані сучасного університету	226
<i>Надія Козаченко</i>	
Критичне мислення: філософія та педагогіка	251
<i>Андрій Абдула, Іван Абдула</i>	
Ціннісні засади й освітні орієнтири «відкритого суспільства»	272

CONTENT

HISTORY OF PHILOSOPHY AND MODERNITY 7

Yaroslav Shramko

Directions and issues of analytic metaethics 9

Oksana Panafidina

The idea of mature mind in Kant's philosophy 43

Dmytro Sepetyi

Karl Popper's solution to the problem of induction and
the non-justificationist conception of rationality 70

Halyna Baluta

On the problem of identity: the «fourth element» of J. Fowles 93

Andrii Leonov

«Life» and «Death». An inquiry into essential meaning
of these phenomena 108

OUR TRANSLATIONS 137

Olena Olifer

T. Reid's Philosophy: The Critique of the Lockean Concept of
Personal Identity 139

Thomas Reid

Chapter 6 Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity 156

Olena Olifer

The Preface to the Chapter «A Survey of Some Fundamental
Problems» (K. Popper «The Logic of Scientific Discovery») 160

Karl Popper

The Logic of Scientific Discovery. A Survey of Some Fundamental
Problems 170

A TOPICAL ISSUES IN METAPHILOSOPHY	193
<i>Olena Mishalova</i>	
National idea, national identity and historical narrative of cultural convergence	195
<i>Svitlana Kutsepal</i>	
After postmodernism: «descendants» / «masks»? (philosophical sketch)	215
<i>Vadym Rossman</i>	
Atlantis and caryatids: the humanities in the dungeon of a modern university	226
<i>Nadiia Kozachenko</i>	
Critical thinking: philosophy and pedagogy	251
<i>Andrii Abdula, Ivan Abdula</i>	
Value preconditions and the educational guidelines of the open society	272

ІСТОРИЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ

ОСНОВНІ НАПРЯМКИ ТА ПРОБЛЕМИ АНАЛІТИЧНОЇ МЕТАЕТИКИ

Ярослав Шрамко

Анотація. Для аналітичної філософії загалом типовим є метатеоретичний підхід, коли розгляду піддається не деяка предметна царина як така, а сам процес дослідження цієї царини, що здійснюється задля прояснення методології такого дослідження та розробки його загальнофілософських засад. Водночас аналітична філософія не відмовляється від власного теоретичного вивчення філософських сутностей і можливих прикладних аспектів такого вивчення. Щодо етичного знання, то тут варто розрізняти (1) розгляд конкретних людських учинків або моделей поведінки з погляду їх можливої моральної оцінки; (2) етичні системи, які визначають умови моральної оцінки поведінки та вчинків; (3) філософсько-методологічний аналіз цих систем. Як наслідок, в аналітичній моральній філософії виділяють три рівні розгляду моралі, яким відповідають три основні розділи етики (етичні дисципліни): прикладна етика, нормативна етика й метаєтика. Виокремлення цих розділів етичного знання відповідає прийнятому у філософії науки розмежуванню між методологічним рівнем розгляду наукового знання та самим цим знанням, у межах якого зазвичай виділяють теоретичний і прикладний (емпіричний) рівні. Основне завдання метаєтики полягає у вивченні природи моральних суджень та етичних концепцій, а також у їх всебічному обґрунтуванні. Таке обґрунтування досягається за допомогою розгляду цілого комплексу питань, які пов'язують етику з іншими розділами філософії, насамперед з онтологією, теорією пізнання, філософією мови та філософією свідомості. У межах нормативної етики розробляються конкретні етичні теорії для обґрунтування тих чи тих загальних етичних принципів, а також вирішується питання, якого роду реальність повинна підпадати під дію цих принципів. Що стосується прикладної етики, то вона займається конкретними ситуаціями, проблемами або поведінковими, як правило, суспільно значущими практиками, з погляду їх можливої моральної оцінки, і на цій основі створюються етичні рекомендації щодо їх здійснення або, навпаки, обмеження.

Ключові слова: метаєтика, нормативна етика, прикладна етика, моральний реалізм, моральний натуралізм, моральний анти-реалізм.

DIRECTIONS AND ISSUES OF ANALYTIC METAETHICS

Abstract. A meta-theoretical approach is characteristic for analytic philosophy. By such an approach one focuses on a process of scientific investigation

and on its methodological and philosophical foundations, rather than on considering object domain as such. At the same time analytic philosophy does not exclude a theoretical study of philosophical entities, as well as possible applied aspects of such a study. More specifically, in ethics one should differentiate between (1) consideration of particular human actions and modes of behavior from the point of view of their moral evaluation; (2) ethic systems as such, which determine the conditions of such an evaluation; (3) philosophico-methodological analysis of these systems. Consequently, analytic moral philosophy comprises three levels of moral consideration, which correspond to three main parts of ethics (ethical disciplines): applied ethics, normative ethics and metaethics. An analogous division one usually finds in the methodology of science when one differentiates between some knowledge (with a theoretical and empirical levels) and its methodology. The main task of metaethics consists in elucidating the nature of moral judgments and ethical conceptions, and in finding their foundations. Such a foundation can be given by considering a variety of issues which connect ethics with the other philosophical disciplines, such as metaphysics, epistemology, philosophy of language, and philosophy of mind. Normative ethics provides concrete moral conceptions which justify certain ethical principles, as well as describe the moral reality subject to these principles. Applied ethics considers concrete moral situations, actions, behavioral practices, and provides certain recommendations for dealing with them in the positive and negative ways.

Keywords: metaethics, normative ethics, applied ethics, moral realism, moral naturalism, moral anti-realism.

Для аналітичної філософії загалом типовим є метатеоретичний підхід, коли розгляду піддається не деяка предметна царина як така, а сам процес дослідження цієї царини, що здійснюється задля прояснення методології такого дослідження та розробки його загальнофілософських засад. Водночас аналітична філософія не відмовляється від власного теоретичного вивчення філософських сутностей і можливих прикладних аспектів такого вивчення.

Щодо етичного знання, то тут варто розрізняти: (1) розгляд конкретних людських учинків або моделей поведінки з погляду їх можливої моральної оцінки; (2) етичні системи, які визначають умови моральної оцінки поведінки та вчинків; (3) філософсько-методологічний аналіз цих систем. Як наслідок, в аналітичній моральній філософії виділяють три рівні розгляду моралі, яким відповідають три основні розділи етики (етичні дисципліни): прикладна етика, нормативна етика й метаетика. Виокремлення цих розділів етичного знання відповідає прийнятому у філософії науки розмежуванню між методологічним рівнем розгляду наукового знання та самим цим знанням, у межах якого зазвичай виділяють теоретичний і прикладний (емпіричний) рівні. Аналогічно у філософії мови, при розгляді наукових теорій, розрізняють метамову й об'єктну мову, причому остання, в свою чергу, складається з речень, що виражають теоретичні узагальнення, і так званих «протокольних речень», які безпосередньо описують факти.

Стисло схарактеризуємо ці розділи етики.

Основне завдання *метаетики* полягає у вивченні природи моральних суджень та етичних концепцій, а також у їх всебічному обґрунтуванні. Таке обґрунтування досягається за допомогою розгляду цілого комплексу питань, які пов'язують етику з іншими розділами філософії, насамперед з онтологією, теорією пізнання, філософією мови та філософією свідомості.¹ На межі етики й онтології аналізуються питання існування та природи етичних фактів і властивостей. Наприклад, чи виражає поняття добра реальну властивість (тобто таку властивість, що існує об'єктивно), і якщо так, то якого роду речі можуть володіти цією властивістю та чи є сама ця властивість природною? Інша група питань належить до взаємодії етики з теорією пізнання і стосується особливостей етичного знання, включаючи проблему умов можливості такого роду знання, шляхів його досягнення, ролі емпіричного досвіду й моральної інтуїції. Взаємозв'язок етики та філософії мови проявляється в питаннях про значення етичних термінів, наприклад, про те, до якого роду сутностей відсилають (здійснюють референцію) такі терміни, як «добро» чи «обов'язок», а також про те, до суджень якого типу належать етичні твердження, чи є вони звичайними дескриптивними судженнями, чи особливого роду наказовими реченнями, приписами або «прескрипціями», як уважав, наприклад, Річард Хейр.² Зрештою, філософія свідомості залучається для прояснення специфіки ментальних станів, якими супроводжуються моральні судження і дії, для аналізу моральних переконань, уявлень та інших емоційних настанов, які мають певне моральне навантаження, як от: осуд, схвалення тощо.

У межах *нормативної етики* розробляються конкретні етичні теорії для обґрунтування тих чи тих загальних етичних принципів, а також вирішується питання, якого роду реальність повинна підпадати під дію цих принципів. Чи стосуються норми моралі людського життя загалом? Або вони кажуть нам, якого роду людьми ми повинні бути? Можливо, вони покликані регулювати людську поведінку та вчинки? Або ж вони висувають певні вимоги до наших намірів і мотивів поведінки? Як зазначає Оскарі Куусела:

Мета нормативної етики — визначити основу для відповідей на питання про те, що є морально правильним, а що — неправильним, що є добрим, а що — поганим, якими є наші обов'язки і права, як

¹ Див.: Chrisman M. What is This Thing Called Metaethics? London, New York : Routledge, 2017. P. xvii-xix.

² Див.: Hare R. M. The Language of Morals. Oxford : Oxford University Press, 1952.

ми повинні жити і т. д. Інакше кажучи, вона намагається визначити основу або «ціннісний базис» для нашого розгляду певних речей, як таких, що мають моральну цінність, на відміну від інших.³

Що стосується *прикладної етики*, то вона займається конкретними ситуаціями, проблемами або поведінковими (як правило, суспільно значущими) практиками, з погляду їх можливої моральної оцінки, і на цій основі створюються етичні рекомендації щодо їх здійснення або, навпаки, обмеження. Прикладами таких проблемних ситуацій є дебати щодо прийнятності смертної кари, евтаназії, клонування людей, заборони абортів, обов'язковості вегетаріанства тощо. Очевидно, що конкретне розв'язання таких моральних проблем зазвичай спирається на певну нормативну етичну концепцію, у межах якої пропонуване розв'язання отримує теоретичне обґрунтування. Водночас є і зворотний вплив прикладної етики на формування концепцій, що розробляються в контексті нормативної етики, коли пошук розв'язання практичної проблеми морального характеру призводить до розробки відповідної нормативної етичної теорії, покликаної обґрунтувати таке розв'язання.

Важливо акцентувати, що на відміну від тісної взаємодії, яку можна спостерігати у відносинах між нормативною та прикладною етикою, аналогічної прямої взаємозалежності між метаетикою та нормативною етикою не існує, оскільки багато метаетичних теорій є ціннісно нейтральними. Прийняття тієї чи тієї метаетичної теорії зазвичай не зобов'язує до певної нормативної етичної концепції, а є цілком сумісним з цілим спектром таких концепцій. Тому нормативну та прикладну етику часто об'єднують у єдиний рівень етичного розгляду, який утворює моральну філософію першого порядку, відокремлюючи його від метаетики, яка є етичним знанням другого порядку. Розглянемо більш детально основні проблеми та напрями аналітичної метаетики.

Вихідне питання, відповідь на яке зазвичай передує розгляду всієї сукупності проблем, що зараховують до метаетики, і багато в чому визначає цей розгляд, стосується самого існування тієї реальності, яка формує область моралі. Що є моральними якостями, які утворюють зміст моральних норм і моральних оцінок, чи виражають ці якості — реальні властивості якихось об'єктів (якщо так, то об'єктів якого роду) і чи існують особливого роду моральні факти, які належать

³ Kuusela O. *Key Terms in Ethics*. London, New York: Continuum International Publishing Group, 2011. P. 73.

об'єктивному світові, поряд з фізичними, біологічними, психічними і т. п. фактами? Ствердна відповідь на це питання характерна для теорій *морального реалізму*, яким протистойть метаетична позиція *морального антиреалізму*, що заперечує об'єктивне існування етичної реальності в будь-якій формі. Як моральний реалізм, так і моральний антиреалізм отримали в сучасній аналітичній філософії детальне обґрунтування та представлені низкою оригінальних концепцій.

1. Моральний реалізм

Моральний реалізм можна витлумачити як певний різновид загального метафізичного (онтологічного) реалізму, який стверджує, що «існують факти певного виду, які метафізично або концептуально не залежать від наших переконань або тверджень на користь того, що ці факти існують».⁴ Щодо етичної реальності ця позиція конкретизується насамперед в положеннях, що (1) моральні факти дійсно існують, і (2) ці факти існують об'єктивно, незалежно від чиєїсь думки про них, або більш узагальнено, незалежно від наявності будь-яких даних, які б свідчили про їхнє існування. Водночас моральний реалізм слід відрізнити від морального об'єктивізму (універсалізму). Прихильники останнього протистоять моральному релятивізму та стверджують, що ті самі (універсальні) норми моралі повинні виконуватися для всіх людей, незалежно від їхнього бажання відповідати цим нормам. Як зазначають Стюарт Брок і Едвін Марес, цілком можна бути об'єктивістом у поглядах на мораль, без того, щоб відстоювати моральний реалізм. Існують такі напрямки морального антиреалізму (наприклад, ті, що обґрунтовують мораль, виходячи з ідеї суспільного договору), які підкреслюють універсальність моральних норм і принципів. Інакше кажучи, «реалізм щодо моралі є достатньою умовою для того, щоб бути моральним об'єктивістом, але це — не необхідна умова».⁵ Моральний реалізм стверджує дещо більше, ніж просту інтерсуб'єктивність етичних норм, а саме — існування особливої реальності, до якої ці норми належать.

У цьому сенсі будь-яке етичне твердження, наприклад, «Вбивство — зло», повідомляє або описує деякий моральний факт, який належить певній етичній реальності, так само як, скажімо, хімічне

⁴ Brink O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 15.

⁵ Brock S., Mares E. *Realism and Anti-Realism*. McGill-Queen's University Press, 2010. P. 113.

твердження «Молекули є електрично нейтральними» висловлює певний хімічний факт, що належить до хімічної реальності. Таким є суто онтологічний вимір морального реалізму.

Водночас можливе не тільки суто онтологічне визначення морального реалізму, а і його тлумачення з позицій філософії мови, філософії свідомості і теорії пізнання.

Так, одне з ключових питань філософії мови щодо значень мовних виразів, будучи застосованим до етичних тверджень, перетворюється на питання про те, що можуть означати ці твердження, чи мають вони предметне значення, а якщо мають, то що може виступати як таке значення та до якого роду реальності ці твердження в такому випадку можуть відноситись (проблема референції). Особливий інтерес представляє проблема типізації етичних суджень і можливість їх віднесення до класу дескриптивних висловлювань. З огляду на те, що такі висловлювання слугують для представлення (репрезентації) деякої позамовної реальності, унаслідок чого вони можуть і мають бути істинними (якщо адекватно представляють реальність) або хибними (якщо навпаки), виникає питання про здатність етичних суджень виконувати таку (істиннісну) функцію, тобто про їхню здатність бути істинними або хибними. Згідно з позицією морального реалізму етичні твердження в цьому сенсі нічим не відрізняються від звичайних дескриптивних висловлювань — вони виконують завдання вираження певної (етичної) реальності та цілком можуть бути істинними або хибними, залежно від того, наскільки адекватно вони це роблять. До того ж усі концепції морального реалізму погоджуються, що багато етичних тверджень успішно справляються з цим завданням, а отже, виявляються істинними. Інакше кажучи, із погляду філософії мови, теорії морального реалізму відносяться до концепцій *репрезентаційного* типу.

Із репрезентаційним підходом філософії мови тісно пов'язана аналогічна позиція у філософії свідомості, яку зазвичай характеризують як *когнітивізм*, згідно з яким кожному дескриптивному висловлюванню відповідає певний стан свідомості, який називають «переконанням». Тобто, дескриптивне висловлювання «представляє реальність завдяки своїй звичайній ролі виражати *переконання* (beliefs) в тому, якою ця реальність є». ⁶ Термін «переконання» витлумачується тут максимально широко — як наявність у суб'єкта деякої думки з того чи

⁶ Chrisman M. What is This Thing Called Metaethics? London, New York: Routledge. 2017. P. 8.

того приводу. Стосовно етичних тверджень виникає питання, який саме стан свідомості виражається такими твердженнями, «чи представляють вони певні переконання в тому, яким є стан справ у дійсності, або ж, навпаки, деякі ставлення до речей, які не є переконаннями, як от обурення, осуд, схвалення тощо».⁷ Така постановка питання ґрунтується на запровадженому Девідом Юмом розділенні всіх ментальних станів на два основних види: переконання і те, що узагальнено може бути названо бажаннями (пристрастями). На відміну від переконань, бажання призначені виражати не те, яким світ є, а те, яким він *має бути* (з погляду їх носія), і як такі, вони не підлягають істиннісній оцінці тобто не можуть бути ані істинними, ані хибними.⁸

Моральний реалізм будь-якого штибу, зазвичай, відстоює позицію морального когнітивізму, згідно з якою будь-яке дескриптивне етичне судження, яке стверджує нормативний статус певного етичного поняття (добро, зло, моральність, справедливість та ін.), виражає деяке переконання (думку) щодо того, яким є реальний стан справ. Отже, етичні твердження не тільки описують деякі факти, а й виражають наші переконання в тому, що ці факти існують. Наприклад, твердження «Моральним є все те, що збільшує добробут якомога більшої кількості людей» виражає, із позиції когнітивізму, переконання в тому, що будь-які дії, які збільшують добробут якомога більшої кількості людей, є моральними, тобто (об'єктивно) мають властивість «бути моральним». Або ж, більш конкретно, твердження «Аморально баришувати на безпорадному стані іншої людини» виражає переконання в об'єктивному існуванні відповідного морального факту, у цьому випадку того самого, який описується цим твердженням. У свою чергу переконаність в тому, що дійсність (об'єктивно) влаштована в такий спосіб, може, з одного боку, мотивувати людей робити саме ті вчинки, які, як вони вважають, узгоджуються з цим станом дійсності, а з іншого боку, використовуватися людьми для виправдання таких вчинків.

Теоретико-пізнавальна проблематика в метаетиці знаходить своє основне вираження в питанні про можливість і шляхи отримання етичного знання. Якщо таке знання взагалі можливе, то як його набувають і що може (і повинно) слугувати підставою для нього? Відштовхуючись від класичного визначення знання як обґрунтованого істинного переконання, це питання зводиться до проблеми обґрунтування етичних переконань. Зазначена проблема особливо актуальна

⁷ Там само.

⁸ Див.: Smith M. *Realism. A Companion to Ethics* / ed. P. Singer. Blackwell Publishing, 2010. P. 400.

для теорій морального реалізму, оскільки такі теорії, спираючись на репрезентаційне (в межах філософії мови) та когнітивне (у межах філософії свідомості) тлумачення етичних тверджень, потребують епістемологічного прояснення питання про способи обґрунтування наших моральних переконань. У різних концепціях морального реалізму немає єдиного підходу щодо відповіді на це питання, оскільки вони суттєво розходяться в поглядах на саму природу тієї реальності, яку ці переконання повинні представляти. Справа в тому, що обґрунтування того чи того факту значною мірою залежить від тлумачення реальності, до якої належить цей факт. Так, якщо ця реальність має емпіричну природу, то обґрунтування відповідних переконань обов'язково має застосовувати такі методи емпіричного дослідження, як спостереження або експеримент. З іншого боку, обґрунтування, наприклад, апріорних переконань, які стосуються абстрактних сутностей, неможливо здійснити без залучення методів логічного й концептуального аналізів.

Загалом, залежно від трактування природи моральної реальності, моральний реалізм поділяється на два основних види: моральний натуралізм і моральний нон-натуралізм.

1.1. Моральний натуралізм

Згідно з позицією морального натуралізму, моральні якості (такі як: «добрий», «злий», «хороший», «поганий», «правильний», «неправильний» тощо) не просто об'єктивно існують, а є натуральними (природними) властивостями тих об'єктів, до яких вони належать, або можуть бути зведені до таких властивостей. Це означає, що моральні факти мають емпіричну природу та не включають жодних «позаприродних» компонентів, які б не піддавалися вивченню з боку таких природничих і соціальних наук, як: фізика, хімія, біологія, психологія, соціологія та ін. Водночас зберігається можливість апріорних етичних тверджень, істинність яких ґрунтується на мовному та концептуальному аналізі, який визначає синонімічність нормативних понять із певними природничими та соціальними поняттями. Наприклад, якщо ми отождоимо нормативне поняття «бути добрим» із природним поняттям «приносити задоволення», то тоді етичне судження «Добре все, що приносить задоволення» матиме аналітичний (апріорний) характер, подібно до судження «Всі холостяки не одружені». Проте істинність конкретних оцінних (етичних) міркувань, які ґрунтуються на такому розумінні добра, на кшталт, «Допомагати іншим добре», буде встановлюватися за допомогою емпіричного (біологічного, фі-

зіологічного, психологічного, соціологічного і т.ін.) дослідження, яке дозволяє з'ясувати, чи дійсно допомога іншим здатна приносити задоволення. У результаті такого дослідження ми доходимо висновку, що етичне судження, сформульоване з використанням нормативної термінології, позначає той самий (природний) факт, що й судження, яке обходиться без таких оцінних понять.

У сучасній аналітичній метаетиці обґрунтовується ціла низка натуралістичних концепцій як редуційного, так і нередуційного типу. Якщо редуційністи, як зазначено вище, прямо або опосередковано зводять моральні якості до тих чи тих позаморальних властивостей, що вивчаються природничими та соціальними науками, то нередуційна позиція полягає в тому, що моральні якості утворюють особливий клас повноправних природних властивостей, які не можуть бути повністю зведені до позаморальних властивостей. Природний (натуральний) характер таких моральних якостей обґрунтовується наявністю певного взаємозв'язку між ними й позаморальними (природними) властивостями. Наприклад, можна стверджувати, що моральні якості, навіть якщо їх і не можна звести до позаморальних властивостей, усе одно реалізуються або утворюються за допомогою таких властивостей, або ж якимось чином «випливають» з них.⁹

Як приклад натуралістичної концепції нередуційного типу можна навести неарістотелевський етичний натуралізм, який розробляє певна група аналітичних філософів другої половини ХХ ст.¹⁰ Питання, наскільки цей підхід до проблеми обґрунтування моралі дійсно є наближеним до автентичних поглядів самого Арістотеля, заслуговує на окремий розгляд,¹¹ проте загалом слід визнати, що ця концепція дійсно інспірована певним тлумаченням цих поглядів на природу людини в її взаємозв'язку з тим, що Арістотель називав добродієм (благим) життям.

⁹ Див., напр.: Miller A. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Polity Press, 2003. P. 138-139.

¹⁰ Сучасний етичний неарістотелізм був ініційований статтями Пітера Гіча (Geach P. *Good and evil. Analysis*. 1956. Vol. 17. P. 33-42) і Елізабет Енском (Anscombe E. *Modern moral philosophy. Philosophy*. 1958. Vol. 53. P. 1-19); див. також більш недавні роботи Аласдера Макінтайра (MacIntyre A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. London: Duckworth, 1999), Розалінд Херстхаус (Hursthouse R. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999), Філіппи Фут (Foot P. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001) та ін.

¹¹ Див., напр.: Rapp C. *Aristotle and neo-Aristotelian naturalism. Aristotelian Naturalism. A Research Companion*. Springer, 2020. P. 35-56.

Під час розгляду моральних якостей представники неоарістотелізму, як правило, підкреслюють їх відносний характер, неможливість їх визначення, у відриві від порівняльного аналізу тих об'єктів, до яких вони в тому чи тому випадку застосовуються. Пітер Гіч називає таке використання понять атрибутивним (на відміну від предикативного їх використання, коли деяка характеристика може бути гіпостазована й розглянута окремо від її носія).¹² Так, ми можемо розбити твердження, що на столі лежить біла скатертина, на два окремих твердження: «На столі лежить щось біле» і «На столі лежить скатертина», — що свідчить про предикативність властивості «бути білим». Аналогічне розбиття тверджень «Це — велика муха» і «Це — маленький слон» є неможливим через відносність властивостей «великий» і «маленький», а отже, відповідні поняття мають атрибутивний характер. Як підкреслює Гіч, використання таких моральних понять, як «добре» та «погано» у будь-яких контекстах також є атрибутивним і їхні значення залежать від тих об'єктів, до яких вони застосовуються. Отже, будь-яка спроба дати визначення поняття добра самого по собі приречена на невдачу. Замість цього слід розглядати питання, що значить бути доброю людиною загалом.

Далі візьмемо до уваги, що, наприклад, поняття «добрий в моральному відношенні» можна витлумачити як окремий випадок більш широкого поняття «добрий (гарний) взагалі». Таке загальне поняття є самостійною (природною) властивістю та за певних умов може бути застосоване до будь-яких предметів. Це означає, що визначення морального поняття «добре» може бути сформульоване в межах загального визначення більш широкого поняття стосовно різних об'єктів з різних областей дійсності. Для цього необхідно з'ясувати, у чому полягає природа цього об'єкта, який сенс його існування та яке його призначення.

Візьмемо, наприклад, такий простий предмет, як ніж. Ніж буде «гарним», якщо він достатньою мірою втілює природу ножа та відповідає своєму призначенню. Ніж за своєю природою призначений для того, щоб різати — у цьому й полягає сенс його існування. Отже, гарний (добрий) ніж повинен добре різати, а основною (необхідною) властивістю, що забезпечує виконання цієї функції, є гострота його леза. Інакше кажучи, гарним буде той ніж, який має гостре лезо.¹³

¹² Див.: Geach P. Op. cit. P. 33.

¹³ Можуть, звичайно, бути й інші властивості, які відіграють важливу роль у виконанні ножем його основної функції, наприклад, бажано, щоб ніж мав зручний держак (якщо держак незручний, то таким ножем незручно й різати, більш

Розглянемо тепер якусь тварину, наприклад, вовка. Вовк за своєю природою є соціальною твариною, він, як правило, живе у зграї, від благополуччя якої залежить і благополуччя кожного її окремого члена. Отже, кожен член вовчої зграї повинен робити певний внесок у її успішне функціонування, наприклад, брати участь у колективному полюванні. Вовк, який із будь-яких причин не полює зі своєю зграєю, не буде добрим вовком, оскільки тоді він не відповідає своєму вовчому призначенню. Наприклад, вовк, який був приручений людьми і тому не вміє полювати, цілком може бути гарною домашньою твариною, але він не буде добрим саме як вовк.¹⁴

Натуралізм неоарістотелевського типу поширює зазначений підхід на оцінці судження про людську мораль, пропонуючи під час винесення таких суджень зважати на природу людини й особливий спосіб людського існування в суспільстві, із тим щоб з'ясувати, якого роду людські якості дозволяють максимально реалізувати призначення людини у світі. Як підкреслює Філіпа Фут, оцінка людських моральних якостей, а також етична оцінка поведінки людей і їх вчинків цілком може ґрунтуватися на «фактах про природу людини і життя людського роду».¹⁵ Водночас, етичні цінності відіграють у житті людини роль, аналогічну тій, яку для будь-яких істот і предметів відіграють якості та властивості, що забезпечують їх повноцінне функціонування відповідно до природи. Як є щось неправильне (погане) в поведінці вовка, який не бере участі в полюванні, але водночас разом з усіма поїдає здобич, так само щось негаразд з людиною, позбавленої доброти і справедливості.¹⁶ Влучним є зауваження Гіча:

Людям потрібні чесноти, як бджолам потрібне жало. Окрема бджола, вжаливши, може загинути, але бджолам усе одно потрібне жало; окрема людина, будучи хороброю або справедливою, може загинути, але людям усе одно потрібні мужність і справедливість.¹⁷

того, під час використання такого ножа можна порізатися, що слід вважати його недоліком). Загалом можна стверджувати, що саме володіння всією сукупністю основних і допоміжних властивостей, які сприяють виконанню предметом його призначення, і які забезпечують існування цього предмета відповідно до його природи, і робить цей предмет «добрим». Приклад із ножем узятий із Chrisman M. *What is This Thing Called Metaethics?* London, New York: Routledge, 2017. P. 67-68.

¹⁴ Приклад із вовком узятий із Hursthouse R. *On the grounding of the virtues in human nature. Was ist das für den Menschen Gute? What is Good for a Human Being? Menschliche Natur und Güterlehre. Human Nature and Values* / ed. J. Szaif and M. Lutz-Bachmann, De Gruyter. 2004. P. 263-275, див. також: Foot P. *Does moral subjectivism rest on a mistake?* *Oxford Journal of Legal Studies*. 1995. Vol. 15. P. 1-14.

¹⁵ Foot P. *Op. cit.* P. 14.

¹⁶ Див.: Hursthouse R. *Op. cit.* P. 264.

¹⁷ Geach P. *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. P. 17.

Відштовхуючись від цієї ідеї, Розалінд Херстхаус розвиває натуралістичну концепцію чеснот як «тих рис характеру, які (з огляду на людську природу) потрібні людям для щастя (евдемонії), аби процвітати і вести життя гідне людської істоти».¹⁸ Тим самим, за допомогою аналізу людської природи, досягається раціональне обґрунтування етики загалом. Базовим тут є розуміння природи людини як наділеної розумом соціальної істоти. Спираючись на здійснену Хертхаус характеристику того, що значить для вищих соціальних тварин бути добрими,¹⁹ Рональд Сандлер формулює таку тезу природної моральності (natural goodness thesis):

Людина є моральною (тобто добродесною) тією мірою, якою вона добре оснащена щодо своїх (i) емоцій, (ii) бажань і (iii) дій (відповідно до вимог розуму та власних схильностей); а чи добре вона в цьому сенсі оснащена, визначається тим, наскільки зазначені аспекти сприяють (1) її виживанню, (2) продовженню роду, (3) відсутності болю та наявності насолоди, (4) успішному й гідному людині функціонуванню соціальних груп, до яких вона належить.²⁰

Отже, неоарістотелівський натуралізм демонструє, у який спосіб можна робити етичні висновки на підставі певних передумов щодо людської природи. Оскільки ці передумови виражають особливого роду природні факти, то ті етичні факти, які з них висновують, також виявляються природними (натуральними).²¹ Загалом ця концепція є гарним прикладом натуралістичного підходу в метаетиці. Проте певні загальні слабкості й уразливі місця натуралізму характерні також і для його неоарістотелівського різновиду.

1.2. Моральний нон-натуралізм

У межах аналітичної філософії різні концепції морального натуралізму отримали інтенсивний розвиток в останній чверті ХХ — на початку ХХІ ст.²² Однак прикметно, що виникнення та становлення

¹⁸ Hursthouse R. Op. cit. P. 263.

¹⁹ Див.: Ibid. P. 268.

²⁰ Sandler R. Character and Environment. A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics. New York: Columbia University Press, 2007. P. 17.

²¹ Поп.: Chrisman M. What is This Thing Called Metaethics? London, New York: Routledge, 2017. P. 71.

²² Окрім розглянутого тут неоарістотелівського підходу, можна згадати такі впливові натуралістичні концепції як моральний функціоналізм Франка Джексона (Jackson F. From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis. Oxford: Clarendon Press, 1998), а також групу дослідників, пов'язаних з Корнелльським університетом (Brink D. Externalist moral realism. *Southern Journal of Philosophy*.

метаетики як особливого напрямку й розділу аналітичної філософії, насамперед пов'язано з критикою натуралістичного підходу до обґрунтування моралі. Засаднича для сучасної метаетики робота Джорджа Мура «Принципи етики» присвячена одній із наскрізьних тем — спростуванню того, що отримало назву «натуралістичної помилки». Ця помилка, як її визначає Мур, полягає у прямому або опосередкованому ототожненні моральних (нормативних, оцінних) властивостей з іншими властивостями, які не є моральними, тобто в тому, що ці самі ненормативні (природні) властивості розглядають не як «інші» характеристики, а саме як власне моральні властивості.²³ На думку Мура, в історії філософії «майже всі» етичні системи в тій чи тій формі припускалися натуралістичні помилки, «ототожнюючи просте поняття, яке називають “добром”, із якимось іншим поняттям».²⁴

Можна виділити кілька типових форм натуралістичної помилки. Так, коли вказане ототожнення відбувається безпосередньо на рівні самих *властивостей*, то ми стикаємося з *онтологічною* формою натуралістичної помилки. Якщо ж моральні *поняття* намагаються виразити (визначити чи проаналізувати) через неморальні, то виникає *семантична* форма цієї помилки. Її *лінгвістична* форма передбачає синонімію відповідних (нормативних і ненормативних) *термінів*. І зрештою досить поширеною є *логічна* форма натуралістичної помилки, коли певні етичні (нормативні) *висновки* намагаються отримати з чисто дескриптивних посилок фактичного характеру.²⁵

На останньому виді натуралістичної помилки варто зупинитися більш докладно, оскільки він є певним формулюванням відомого «закону Юма» (також має назву «гільйотина Юма»²⁶), який підкреслює проблемність переходу від «*є*» до «*повинен*» і стверджує логічну некоректність виведення скільки-небудь змістовних висловлювань нормативного характеру (які говорять про те, що *повинно* бути) з одних тільки висловлювань про факти (які описують те, що *є*, або *може* бути). Наприклад, виведення з чисто фактичного твердження

1986. Vol. 24 (Supplement). P. 23-40; Boyd R. How to be a moral realist / ed. G. Sayre-McCord. *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press, 1988. P. 187-228; Sturgeon N. Moral explanations. *Morality, Reason, and Truth* / eds. D. Copp, D. Zimmerman. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld. P. 49-78.)

²³ Див.: Moore G. E. *Principia Ethica*, § 10.

²⁴ Див.: Op. cit., §§ 35, 104.

²⁵ Pop.: *The Naturalistic Fallacy* / ed. N. Sinclair. Cambridge University Press, 2019. P. 1.

²⁶ Див.: Black M. The gap between “is” and “should”. *The Philosophical Review*. 1964. Vol. 73. P. 166.

«Людам не подобається, коли їх обманюють» нормативного висновку «Не можна обманювати», навіть якщо припустити, що його істинність може бути встановлена шляхом деякого емпіричного дослідження, порушує вимогу закону Юма і, отже, є логічно некоректним. Тільки прийнявши якийсь додатковий засновок нормативного характеру, наприклад, «Не можна робити те, що не подобається людям», можна зробити цей висновок логічно правильним. Девід Юм звертає увагу на цю проблему наприкінці першого розділу першої частини третьої книги («Про мораль») «Трактату про людську природу»:

У кожній етичній системі, з якою мені до цього часу доводилося мати справу, я завжди помічав, що автор деякий час розмірковує як зазвичай, встановлюючи існування Бога або викладаючи свої спостереження щодо людських справ; а потім, на свій подив, я несподівано виявляв, що замість звичайної зв'язки, яка вживається у висловлюваннях, *є* або *не є*, не бачу жодного речення, яке б не було зв'язане за допомогою *повинно* або *не повинно*. Ця підміна відбувається непомітно, але тим не менш вона надзвичайно важлива. Оскільки ось це *повинно* або *не повинно* виражає деяке нове відношення або твердження, то його потрібно взяти до уваги й пояснити; і разом з тим потрібно вказати підставу того, що здається зовсім уже незрозумілим, а саме, як це нове відношення може бути виведено з інших, цілком відмінних від нього.²⁷

Юм висловлює впевненість в тому, що привернення уваги до цієї проблеми дозволить «спростувати всі звичайні етичні системи» та переконатися, що відмінність між добром і злом не може ґрунтуватися тільки на відносинах між (природними) об'єктами.²⁸ Отже, проблемність логічного переходу від висловлювань зі зв'язкою «є» до висловлювань зі зв'язкою «повинен», на яку звертає увагу закон Юма, відображає глибоку відмінність між дескриптивними та нормативними судженнями, між фактами й цінностями, а також між відповідними поняттями, що зі свого боку демонструє проблемність зведення моральних категорій до будь-яких понять зі сфери природних і соціальних наук.

Мур висунув ще один цікавий аргумент на користь неможливості такого зведення, який отримав назву «аргумент відкритого запитання».²⁹ Назвемо запитання закритим, якщо відповідь на нього очевидна, і саме це запитання, власно кажучи, є риторичним (для

²⁷ Hume D. A Treatise of Human Nature. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 2007. P. 302.

²⁸ Ibid.

²⁹ Див.: Moore G. E. Principia Ethica, § 13.

будь-якого грамотного носія мови). Яскравим прикладом закритого запитання є тавтологічні запитання, на кшталт, «Чи є стіл столом?». Тому можна сказати, що ставити закриті запитання безглуздо. На відміну від цього, постановка відкритого запитання завжди має сенс і зберігає пізнавальну цінність, а пошук відповіді на нього цілком може представляти відкриту проблему. Очевидно, що за наявності прямого визначення терміна *a* через термін *b* запитання виду «*X* є *b*, але чи є він *a*?» з необхідністю буде закритим. Так, визначивши холостяка як неодруженого чоловіка, навряд чи має сенс запитувати «Кант був неодруженим чоловіком, але чи був він холостяком?» — це запитання є закритим для кожного, хто розуміє значення виразів «холостяк» і «неодружений чоловік». Припустимо, тепер, що ми визначили деяке моральне поняття, скажімо, поняття блага, через поняття, що означає якусь природну властивість, наприклад, «приносити задоволення» («Благом є все те, що приносить задоволення»). До того ж нехай навіть буде вірно, що будь-який фактичний прояв (реалізація) блага дійсно супроводжується відчуттям задоволення та навпаки. Проте запитання «Ця дія приносить задоволення, але чи є вона благом?» продовжує мати сенс, залишаючись відкритим питанням. Мур стверджує, що аналогічна ситуація спостерігатиметься під час будь-яких спроб дати визначення блага (добра) через будь-які природні поняття, що свідчить про принципову незадовільність, а отже, і неможливість усіх визначень такого роду. Загалом критика Муром натуралістичних концепцій значно вплинула на розвиток усієї аналітичної метаетики. Сам Мур розробляв свій підхід в етиці, виходячи з розуміння добра як об'єктивної властивості, яка може бути притаманна не тільки людській поведінці, а й «багатьом іншим об'єктам». Тому, якщо ми хочемо знати, що таке гарна поведінка, ми маємо з'ясувати, що є «добрим взагалі»:

Отже, ось наше перше запитання: «Що таке добро?» і «Що таке зло?», а обговорення цього питання (або цих питань) я називаю етикою, бо ця наука повинна, у будь-якому разі, включати таке обговорення.³⁰

На думку Мура, «добро» є основною, вихідною категорією етики, яка приймається без визначення та за допомогою якої визначаються всі інші етичні поняття, як от «чеснота», «обов'язок», «етична норма» та інші. Ця категорія визначає і предмет етики як науки, виражаючи найпростішу, далі нерозкладну, самостійну (автономну) етичну властивість, яка не може бути зведена до жодних природних властивостей, що є предметом вивчення емпіричних наук. Водночас

³⁰ Ibid. § 2.

Мур проводив розрізнення між «добром як метою» і «добром як засобом». Якщо у другому випадку йдеться про властивості предметів, які мають цінність тільки тому, що вони викликають інші властивості та якості, які вважають гарними або бажаними (наприклад, ліки мають оздоровчий ефект і можуть вважатися «гарними» саме як засіб подолання хвороби), то в першому сенсі добро розглядається як деяка внутрішня цінність, «добро само по собі», добро як таке (іноді зване ще «універсальним добром»), яке тільки і є справжньою етичною властивістю.

Пізнання таких етичних властивостей, на відміну від природних, не може бути досягнуто емпіричним шляхом, тобто за допомогою емпіричних методів. Також, на думку Мура, основні принципи, які стосуються етичних властивостей, зокрема властивості добра, неможливо вивести з якихось інших положень. Такі принципи, скоріше, подібні аксіомам геометрії або логічним принципам, які приймаються без доведення. Обґрунтувати такі принципи й аксіоми, якщо ми хочемо вийти за межі чистого конвенціоналізму, можна тільки через покликання на інтуїцію, коли їх характеризують як «інтуїтивно ясні й самоочевидні». Така позиція перегукується з поглядом Бертрана Рассела, який проводив розрізнення між прямим (безпосереднім) та похідним знанням фактів (у термінології Рассела — «істин»). Похідне (опосередковане) знання фактів отримуємо шляхом їх логічного виведення з деяких інших фактів, які встановлюються безпосередньо:

Наше безпосереднє знання істин може бути назване інтуїтивним знанням, й істини, що встановлюються у такий спосіб, можна назвати самоочевидними істинами. До таких істин належать чисті твердження про те, що нам дано у відчуттях, а також певні логічні й арифметичні принципи, і (хоча і з меншою долею впевненості) деякі етичні висловлювання.³¹

Такий підхід до «моральної епістемології», який отримав назву «етичного інтуїціонізму» та який пояснює, на чому ґрунтується знання етичних істин і як воно взагалі є можливим, є типовим для нон-натуралістичного реалізму. Етичний інтуїціонізм має серйозне коріння в британській філософії, де попередниками цього напрямку були деякі моралісти XVIII ст., як-от: Семюел Кларк і Річард Прайс. У XIX ст. інтуїціонізм як один з трьох основних методів етики (поряд з еґоїзмом й утилітаризмом) обґрунтовував Генрі Сіджвік, на чю етичну концепцію суттєво спирався Мур. Сіджвік висуває чотири умови,

³¹ Russell B. *The Problems of Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 109.

яким повинні відповідати будь-які самоочевидні принципи, зокрема етичні, що мають характер аксіом: (1) такі твердження повинні бути сформульовані у зрозумілих і точних термінах; (2) самоочевидність таких принципів повинна встановлюватися за підсумками їх ретельного обмірковування; (3) висловлювання, які ми приймаємо як самоочевидні, не повинні суперечити одне одному; (4) щодо таких принципів повинен існувати певний консенсус, принаймні серед компетентних експертів, безпосередньо залучених до їх розгляду.³²

Загалом ці умови цілком відповідають духу науково-орієнтованої філософії, тому не дивно, що в аналітичній філософії першої третини ХХ ст. етичний інтуїціонізм отримав подальший розвиток саме на британському ґрунті, де, слідом за Муром, його культивували такі філософи, як Гарольд Прічард і Вільям Росс, хоча останні, на відміну від Мура,³³ розробляли плюралістичну версію інтуїціонізму, що стверджує існування безлічі базових моральних принципів, які не зводяться один до одного. Прічард і Росс заперечували можливість виведення етичних норм і обов'язків із поняття добра. Бажання досягти добра може слугувати внутрішнім мотиватором наших вчинків, однак поняття обов'язку, на їхню думку, не може залежати від мотивів нашої поведінки. Інакше кажучи, моральний обов'язок не може обґрунтовуватися тим, що його дотримання буде мати гарні наслідки.³⁴

Незважаючи на те, що етичний інтуїціонізм дає цілком обґрунтовану відповідь на заперечення проти морального натуралізму, сам він стикається з деякими істотними проблемами, які вимагають серйозного аналізу. Однією з таких проблем є *проблема супервентності* етичного щодо фізичного (природного). Загалом властивість або факт *A* є супервентним стосовно властивості або факту *B* (*A* завжди супроводжує *B*, *A* завжди слідує за *B*), якщо і тільки якщо неможливі дві такі ситуації, коли *B* існує в обох цих ситуаціях, але в якійсь з них немає *A*. У цьому сенсі можна стверджувати, що етичні властивості й факти супервентні щодо фізичних (природних) властивостей і фактів.

³² Див.: Sidgwick H. *The Methods of Ethics*, 7th edition. London: Macmillan, 1967. P. 338-342.

³³ Сіджвік і Мур вважали, що моральне обґрунтування того, що варто вважати правильним, а що — неправильним, цілком можна встановити на основі єдиного принципу конвенціонального типу (див.: Stratton-Lake P. *Ethical intuitionism. The Routledge Companion to Ethics*. London, New York: Routledge, 2010. P. 467), за яким моральна оцінка прийнятих у суспільстві норм (і окремих вчинків, які відповідають цим нормам) визначається їхніми наслідками.

³⁴ Див.: Stratton-Lake P. *Ethical intuitionism. The Routledge Companion to Ethics*. London, New York: Routledge, 2010. P. 473.

Так, якщо ми розглянемо якийсь учинок, що підлягає моральній оцінці, і водночас розглянемо інший, аналогічний першому вчинок, який повністю збігається з ним за всіма фізичними (природними) властивостями й обставинами, то цілком очевидно, що моральна оцінка другого вчинку повинна бути точно такою ж, як і в першому випадку. Тобто між природними й етичними властивостями та фактами є певний взаємозв'язок (відношення супервентності), який полягає в тому, що одні й ті ж природні властивості й факти завжди супроводжуються тими ж самими етичними властивостями й фактами. Отже, виникає проблема пояснення механізму цього взаємозв'язку. Зрозуміло, що в межах концепцій натуралістичного типу, які витлумачують етичні властивості й факти як вид природних властивостей і фактів, нескладно дати таке пояснення, яке можна побудувати в термінах причинної залежності між різними природними подіями. Однак у контексті нон-натуралізму таке пояснення вже не підходить, оскільки каузальний зв'язок між природними й неприродними явищами та подіями принципово неможливий. Загалом проблема супервентності активно обговорюється в сучасній аналітичній метаетиці та прихильники нон-натуралізму запропонували декілька можливих підходів до її розв'язання.³⁵

2. Моральний антиреалізм

Підсумовуючи розгляд різних концепцій морального реалізму, слід ще раз наголосити, що всі вони єдині у визнанні особливого роду етичної реальності, яка існує незалежно від бажань, намірів і поглядів окремих людей, людських спільнот і людства загалом. Постулювання такої реальності, разом з епістемологічною передумовою, що наявність реальності допускає формування переконань (думок) щодо неї, зумовлює певні висновки, які стосуються природи етичних міркувань, а саме: (1) такі судження виражають наші думки про етичну реальність (етичні переконання); (2) деякі з цих суджень мають бути істинними; (3) істинність таких суджень не залежить від етичних і будь-яких інших установок носіїв моральної свідомості (моральних суб'єктів).³⁶ Як правило, супротивники морального реалізму атакують саме ці висновки, оскільки, згідно з добре відомим логічним правилом *modus*

³⁵ Див., напр.: Dreier J. Is there a supervenience problem for robust moral realism? *Philosophical Studies*. 2019. Vol. 176. P. 1391-1408.

³⁶ Див.: Horn J. On moral objections to moral realism. *The Journal of Value Inquiry*. 2020. Vol. 54. P. 345-354.

tollens, спростування висновку із засновку спричиняє і спростування самого засновку. Так, представники *експресивізму* намагаються спростувати уявлення, що етичні судження виражають певні переконання. Натомість прихильники *теорії помилковості*, хоча й визнають, що формально такі судження призначені виражати переконання, але стверджують, що фактично всі вони виявляються хибними (помилковими). Водночас послідовники *морального конструктивізму* тлумачать етичну реальність як похідну від діяльності моральних суб'єктів (наприклад, як результат суспільного договору).

Розглянемо ці найбільш типові види антиреалізму.

2.1. Експресивізм

У широкому сенсі термін «експресивізм» позначає загальний підхід в метаетиці, згідно з яким основне завдання етичних тверджень, як-от «Не вбий», «Справедливість — найвища чеснота», «Прометей учинив благородно, передавши людям вогонь» і т. п., — полягає не в тому, щоб представляти (репрезентувати) деяку реальність, а в тому, щоб виражати певні стани свідомості, відмінні від простих описів якихось ситуацій. За такого широкого потрактування експресивізм часто характеризують шляхом його протиставлення репрезентативному й когнітивному підходам, властивому будь-якому реалізму, і пов'язують із практичним витлумаченням природи етичних тверджень як таких, що мають виражати моральні оцінки. Етичні твердження не підлягають істиннісній оцінці, тобто не можуть і не повинні бути ані істинними, ані хибними, а покликані виражати моральне ставлення суб'єкта до різноманітних об'єктів, учинків і ситуацій, або ж його моральні установки, прагнення і бажання.

Наприклад, твердження «Брехня — це гріх», із погляду експресивізму, не встановлює жодного (морального) факту і не описує якийсь (етичний) стан справ, а попросту виражає негативне ставлення до брехні з боку того, хто висловлює це твердження. Можлива різна типологізація таких відносин і відповідних станів свідомості, яка веде до різних видів експресивізму, серед яких можна виділити емотивізм, прескриптивізм і проєктивізм.

Емотивізм — історично найбільш рання форма експресивізму в аналітичній метаетиці — стверджує, що основна функція етичних міркувань, навіть якщо вони й формулюються як розповідні (стверджувальні) речення, полягає в тому, щоб виражати позитивні або негативні емоції щодо об'єктів, учинків і подій, які підлягають моральній оцінці,

а також, можливо, викликати подібні емоції в інших людей або ж спонукати їх до певного роду дій. Ця концепція була обґрунтована Альфредом Айєром у книзі «Мова, мислення і логіка» (1936)³⁷ і надалі детально розроблена Чарльзом Стівенсоном.³⁸

Айєр, один з провідних представників логічного позитивізму у Великобританії, підкреслював неемпіричну природу нормативних понять і принципову неможливість їх зведення до понять природничих наук. Як наслідок, він відкидав натуралізм у тлумаченні етичних суджень і в цьому відношенні поділяв аналогічну позицію Мура. Проте Айєр піддав критиці й спроби інтуїтивного обґрунтування моральних норм, зважаючи на відсутність для них об'єктивних критеріїв, які б могли забезпечити надійний вибір між протилежними інтуїтивними уявленнями. Інакше кажучи, «основоположні етичні поняття не піддаються аналізу, оскільки не існує критерію для перевірки істинності суджень, до яких вони належать».³⁹ Для розв'язання цієї колізії Айєр пропонує «третій шлях», відмінний від натуралізму й Мурівського «абсолютізму».⁴⁰ Він вважає, що поняття етики не піддаються аналізу та строгому визначенню тому, що вони є псевдопоняттями:

Наявність етичного терміну у висловлюванні нічого не додає до його фактичного змісту. Так, якщо я кажу комусь: «Ви вчинили неправильно, коли вкрали ці гроші», — я не кажу нічого крім, «Ви вкрали ці гроші». Додаючи, що якась агресивна дія є неправильною, я нічого додатково не стверджую. Я просто демонструю своє моральне засудження цієї дії. Так, як ніби я сказав: «Ви вкрали ці гроші» — з особливим виразом відрази, або написав це, додавши спеціальні знаки оклику. Тон проголошення або знаки оклику нічого не додають до буквального значення речення. Вони слугують лишень для того, щоб показати, що висловлення цього речення супроводжується певними почуттями з боку того, хто говорить.⁴¹

Отже, із погляду емотивізму, характеристика якогось вчинку як морально неправильного або поганого не означає приписування йому

³⁷ Ayer A. *Language, Truth and Logic*. Ch. 6. New York: Dover Publications, 1952. Ідею емотивного використання поняття добра можна зустріти також у книзі Чарльза Огдена і Айвора Річардса «Значення значення» (див.: Ogden C. K., Richards I. A. *The Meaning of Meaning*, New York: A Harvest Book (Harcourt, Brace & World), 1923. P. 125.).

³⁸ Stevenson C. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1944.

³⁹ Ayer A. *Op. cit.* P. 107.

⁴⁰ Айєр визначає «абсолютізм» в етиці як «погляд, згідно з яким ціннісні твердження контролюються не спостереженнями, як це відбувається зі звичайними емпіричними висловлюваннями, а лише за допомогою загадкової «інтелектуальної інтуїції?» (Ibid. P. 106).

⁴¹ Ibid. P. 107.

якоїсь (моральної) властивості, а є вираженням негативного (емоційного) ставлення до цього вчинку, його осуд. Так само, за допомогою характеристики чогось як морально правильного або доброго, ми зовсім не описуємо якийсь стан справ, а просто висловлюємо своє позитивне ставлення до того, що характеризуємо, у такий спосіб схвалюючи це. Як наслідок, етичні твердження, виражаючи виключно ті чи ті моральні емоції, не можуть бути ані істинними, ані хибними, а значить — не є висловлюваннями в повному розумінні. Унаслідок цього, ніякі справжні дискусії з питань моралі неможливі в межах концепції емотивізму, оскільки етичні твердження, які, на перший погляд, суперечать одне одному, насправді виявляються просто вираженням різних моральних настроїв, а отже, немає сенсу запитувати, яке з них є істинним.

Айер також зазначає, що етичні судження можуть слугувати не тільки для вираження моральних почуттів, але також і для того, щоб викликати певні почуття в інших людях і тим самим стимулювати їх до вчинення тих чи тих дій (або утримання від них). До того ж такі судження часто використовують як своєрідні накази. Наприклад, кажучи «Ваш обов'язок полягає в тому, щоб говорити правду», людина, яка це стверджує, фактично віддає наказ: «Говоріть правду!». Ось що у зв'язку з цим зазначає Рудольф Карнап:

Легко бачити, що відмінність між нормою й оцінним судженням полягає лише в способах їх формулювання. Норма або правило має форму імперативу, наприклад, «Не вбивай!». Відповідним оцінним судженням буде «Вбивство — зло». Ця різниця формулювань набула великого практичного значення, особливо для розвитку філософського мислення. Правило «Не вбивай» має граматичну форму наказового способу й тому не буде вважатись якимось твердженням. Натомість оцінне судження. «Вбивство — зло», хоча і є, відповідно до правила, лише вираженням певного побажання, має граматичну форму стверджувального висловлювання. Багатьох філософів ця форма вводить в оману й вони вважають, що оцінні твердження дійсно є стверджувальними висловлюваннями, а отже повинні бути істинними або хибними. Тому вони обґрунтовують власні оцінні твердження і намагаються спростувати оцінні судження своїх опонентів. Насправді ж оцінне судження є не чим іншим, як наказом, вираженим в оманливій граматичній формі. Воно може впливати на дії людей і цей вплив може відповідати або не відповідати нашим прагненням; але воно не є ані істинним, ані хибним. Воно нічого не стверджує і не може бути ані доведеним, ані спростованим.⁴²

⁴² Carnap R. *Philosophy and Logical Syntax*. London : Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1935. P. 23-24.

Ця ідея отримала подальшого розвитку у концепції прескриптивізму, згідно з якою етичні судження є свого роду загальними приписами, а значить, попри те, що формально-граматично такі судження сформульовані як індикатив, з погляду семантики, вони швидше є універсальними імперативами. Такий підхід до етичних тверджень був детально розроблений Річардом Хейром у книзі «Мова моралі» (1952)⁴³, де підкреслюється відмінність нормативних приписів універсального характеру, які розуміються як деяке «загальне керівництво», від категоричних (прямолінійних) наказів. Нормативний припис, імовірно, можна витлумачити як певну загальну пораду, якій має слідувати будь-який раціональний суб'єкт (якщо, звичайно, він хоче залишатися раціональним). Такого роду пораду можна витлумачити як певну відповідь на Кантівське запитання «Що я повинен робити?», поставлене гранично широко. У цьому сенсі сукупність моральних норм, які утворюють певну систему етики, є загальним практичним керівництвом, яке зобов'язує нас до певних дій (або до утримання від них) у тих чи тих життєвих обставинах, враховуючи, що в одних і тих же обставинах ми маємо діяти однаково.

Гіч, спираючись на принцип композиціональності (екстенсіональності), який походить від Готлоба Фреге, висунув цікаве заперечення проти експресивної (зокрема емотивної) інтерпретації моральних понять.⁴⁴ Згідно зі зазначеним принципом, істиннісне значення складного висловлювання визначається істиннісними значеннями простих висловлювань, що входять до нього. Відповідно до прийнятої в класичній логіці таблиці істинності для імплікації, імплікативне висловлювання «Якщо A , то B » є істинним тільки тоді, коли A є хибним або B є істинним. Розглянемо тепер твердження «Якщо красти недобре, то примушувати людей до крадіжок теж недобре». Очевидно, що це твердження є істинним, проте воно не виражає жодного відношення до крадіжки або примусу до крадіжок з боку мовця — це висловлювання однаково істинним визнає як той, хто схвалює злочинство, так і той, хто його засуджує. Однак прості твердження «Красти недобре» і «Примушувати людей до злочинства недобре», які є частинами зазначеного складного твердження, є типовими нормативними судженнями, а отже, відповідно до загальної концепції експресивізму, їх зміст полягає в тому, щоб виражати певне (негативне) ставлення до крадіжок і примусу до крадіжок, але не описувати якісь факти. Отже, ці прості

⁴³ Див.: Hare R. M. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1952.

⁴⁴ Див.: Geach P. Assertion. *Philosophical Review*. 1965. Vol. 74. P. 449-465.

твердження не можуть мати істиннісного значення. Тому впливає, що і будь-яке складне висловлювання, яке з них складається, також не може мати істиннісного значення. Це суперечить зробленому вище висновку про істинність висловлювання «Якщо красти недобре, то примушувати людей до крадіжок теж недобре».

Спроба розв'язати цю проблему була здійснена в межах ще одного експресивістського підходу до моральних понять і суджень, який отримав назву «проективізм». Цей підхід певною мірою спирається на локківське розрізнення між первинними та вторинними якостями, де останні, на відміну від перших, представляють не властивості самих предметів, а результат впливу предметів на органи чуття та їх сприйняття нашою свідомістю. Важливо зазначити, що вторинні якості приписуються предметам, нібито вони належать їм об'єктивно, подібно до первинних якостей. Згідно із зауваженнями Юма, «свідомість має велику схильність поширюватися на зовнішні об'єкти».⁴⁵ Виходячи до цієї ідеї, моральний проективізм стверджує, що етичні судження виражають наше ставлення (схвалення, осуд тощо) до певних об'єктів, учинків, ситуацій, яке ми «проєціюємо» або «поширюємо» на ці об'єкти, учинки, ситуації, ніби вони дійсно володіють відповідними етичними властивостями. Отже, попри те, що моральні судження та властивості самі собою не виражають ніяких об'єктивних етичних сутностей, а є своєрідними «проєкціями» некогнітивних станів свідомості, як от «емоції, бажання, звички або очікування»,⁴⁶ — на об'єкти зовнішнього світу, ми отримуємо можливість повноцінно використовувати в етиці дескриптивну за формою мову (зокрема, приписувати етичним судженням істиннісні значення), розмірковуючи про етичні феномени так, ніби йдеться про факти, які об'єктивно існують. Окреслена ситуація певною мірою аналогічна тій, що репрезентована в наших міркуваннях про колір предметів, коли ми приписуємо колір самому предмету, ніби він об'єктивно ним володіє, хоча в дійсності ми маємо справу зі вторинною якістю, тобто з певним вираженням нашого сприйняття предметів.

Прикметним є взаємозв'язок морального експресивізму з теорією мовленнєвих актів, яка розвивається у філософії мови. На цей взаємозв'язок звернув увагу ще Джон Остін, коли у своїй програмній книзі з філософії мови «Слово як дія» зазначив, що етичні висловлювання призначені не для того, щоб зберігати й передавати інформацію, а

⁴⁵ Hume D. *A Treatise of Human Nature: Book I, Part III, Section XIV.*

⁴⁶ Zangwill N. *Quietism. Midwest Studies in Philosophy.* 1992. Vol. 17. P. 161.

для того, щоб виконувати певні дії: «виявляти емоції, регламентувати поведінку або якимось чином впливати на неї». ⁴⁷ Із позиції теорії мовленнєвих актів, етичні поняття є специфічними «інструментами», за допомогою яких ми можемо здійснювати певні мовні акти, спрямовані на вираження тієї чи тієї моральної позиції або впливати на таку позицію інших людей. Наприклад, називаючи якусь людину добродесною, ми висловлюємо їй наше схвалення. Мовленнєвий акт, за допомогою якого ми це робимо, аналогічний такій невербальній дії, як оплески на адресу цієї людини. ⁴⁸

Проте не всі метаетичні концепції експресивістського типу можуть бути витлумачені в контексті теорії мовленнєвих актів. Якщо емотивізм і прескриптивізм цілком підходять під таке витлумачення, то проєктивізм займає швидше проміжну позицію, яка цілком допускає перехід до антиреалістських концепцій репрезентативного й когнітивного спрямування, серед яких важливе місце посідає так звана «теорія помилковості».

2.2. Теорія помилковості

Моральний проєктивізм відстоює складну (комбіновану) тезу, яка стверджує, що хоча (1) етичні властивості й факти не існують у реальному світі, тобто не є об'єктивними властивостями й фактами, проте ми (2) сприймаємо їх саме як такі та (3) поширюємо (проєціюємо) це наше сприйняття на об'єкти й події зовнішнього світу, тобто представляємо останні як такі, що реально володіють етичними властивостями й фактами. Це дає нам можливість характеризувати зовнішній світ в етичних термінах, даючи моральну оцінку його об'єктам і подіям, а також кваліфікувати деякі з таких оцінних суджень як істинні. Водночас варто пам'ятати, що, з позиції проєктивізму, такого роду етична характеристика зовнішнього світу та його моральна оцінка є всього-на-всього зручним засобом формулювання виразу, який використовується, аби спростити етичні висловлювання та міркування і зробити їх менш громіздкими. Насправді ж, даючи такі квазі-об'єктивовані етичні характеристики й оцінки, ми висловлюємо лише наше певне (моральне) ставлення до тих чи тих об'єктів, подій і ситуацій. Будучи

⁴⁷ Austin J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962. P. 2-3.

⁴⁸ Див.: van Roojen M. *Moral cognitivism vs. Non-cognitivism*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)* / ed. Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>

виглядає у буквальному сенсі, об'єктивований етичний дискурс виявляється повністю хибним (помилковим).⁴⁹ Саме на цьому наголошує особливий підхід до етичних концепцій, що розробляється в межах морально антиреалізму, який отримав назву «теорія помилковості».

В аналітичній філософії основна ідея цього підходу була вперше сформульована Расселом у його доповіді «Чи існує абсолютне добро?», представленої на засіданні інтелектуального товариства «Кембриджські апостоли» в 1922 році й опублікованої уже після його смерті.⁵⁰ Слідом за Муром, Рассел розглядає поняття добра як основне етичне поняття, але, на відміну від Мура, вважає, що це поняття не має значення тобто, є порожнім, подібно до того, як нічого не означає термін «теперішній король Франції» (як відомо, у Франції на сьогодні немає короля). Поняття добра є порожнім, тому що не існує ніякої об'єктивної єдиної властивості, яка була б притаманна всім тим і тільки тим предметам, які ми вважаємо «добрими». Очевидно, що спроба приписати неіснуючу властивість якомусь об'єкту (як і навпаки — неіснуючому об'єкту якусь властивість) не може бути вдалою, і будь-яке судження, яке описує результат такого приписування, не може бути істинним. З огляду на те, що етичні судження претендують на об'єктивність, тобто на те, щоб описувати об'єктивні (етичні) факти, зокрема щодо того, що якийсь предмет об'єктивно має властивість «бути добрим», можемо дійти висновку, що подібні судження є помилковими.

Подальша розробка цього положення пов'язана з роботами Джона Маккі, насамперед із його книгою «Етика. Винайдення добра і зла», де ідея принципової помилковості всіх етичних суджень набула форми закінченої теорії.⁵¹ Ця теорія спирається на два основні постулати, що стосуються етичних понять, один з яких має онтологічний (метафізичний), а інший — семантичний характер.⁵² Онтологічний постулат

⁴⁹ Окреслена ситуація аналогічна тій, яку ми маємо, наприклад, з висловлюванням «Сніг є білий». Це висловлювання цілком може бути визнане істинним, але тільки якщо пам'ятати, що в дійсності воно є скороченою формою твердження «Результатом взаємодії снігу з нашим зоровим апаратом є його сприйняття як білого об'єкта». Будучи ж вигуком, воно, як «Сніг об'єктивно, незалежно від нашого сприйняття, має властивість “бути білим”», — це висловлювання виявляється хибним.

⁵⁰ Див.: Russell B. Is there an absolute good? *Russell: the Journal of Bertrand Russell Studies*. 1986. Vol. 6. P. 144-149.

⁵¹ Mackie J. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1977.

⁵² Див.: Chrisman M. *What is This Thing Called Metaethics?* London, New York: Routledge, 2017. P. 53.

формулюється вже в першому реченні першого розділу книги і звучить він так: «Не існує ніяких об'єктивних цінностей». Семантичний постулат характеризує семантичну роль етичних термінів у мові, яка полягає в їхній претензії на об'єктивність:

У моральних контекстах [поняття добра] використовується так, ніби воно позначає якусь гадану ненатуральну якість, де характеристика «ненатуральна» поширюється на особливі оцінні й імперативні аспекти цієї гаданої якості, природа якої полягає в тому, щоб спрямовувати наші дії.⁵³

На користь онтологічного постулату Маккі висуває два основні аргументи: *аргумент від відносності* й *аргумент від дивності*. Перший із цих доводів звертає увагу на загальновідомий антропологічний факт множинності моральних норм у різних людських спільнотах, яка часто доходить до їх несумісності між собою. Цей факт підриває універсальний характер моральних цінностей, що є необхідною умовою їх об'єктивності. Отже, наявна де-факто відносність етичних понять і суджень була б неможлива, або принаймні її можна було б подолати, якби за цими поняттями стояли об'єктивні властивості й факти. Оскільки ж указана множинність не тільки можлива, але й навряд чи піддається остаточному усуненню, маємо підстави для висновку про неіснування об'єктивних моральних властивостей і фактів. Що стосується другого аргументу, то Маккі зазначає, що «якби існували об'єктивні цінності, то це були б сутності, або властивості, або відносини дуже дивного виду, які кардинально відрізнялися б від будь-чого у світі».⁵⁴ Відповідно наше знання про такі сутності можна було б отримати тільки за допомогою «якоїсь особливої здатності до морального сприйняття або інтуїції, яка радикально відрізняється від наших традиційних методів пізнання чого б то не було».⁵⁵ Зазначена «дивність» окреслених моральних сутностей і можливих способів їх пізнання свідчить, на думку Маккі, про те, що таких сутностей просто не існує.

Для обґрунтування семантичного постулату Маккі покликається на «керівну» функцію моральних цінностей у людській поведінці, яка притаманна їм від природи та яка полягає в тому, що визнання певної дії доброю або поганою в моральному відношенні тягне за собою припис щодо здійснення цієї дії або утримання від неї. Зі свого боку

⁵³ Mackie J. Op. cit. P. 32.

⁵⁴ Mackie J. Op. cit. P. 38.

⁵⁵ Ibid.

такий припис може вважатися обґрунтованим, якщо він спирається на об'єктивне тлумачення моральних цінностей. За такої умови зазначені цінності набувають повного права бути «об'єктивно наказовими», у тому сенсі, що вони «породжують універсальні підстави для людських дій, підстави, які не залежать від бажань, уподобань або інтересів окремих людей».⁵⁶

Окремо кожен з цих постулатів знаходить застосування в різних напрямках метаетики. Так, онтологічне твердження про відсутність моральних якостей і фактів у реальній дійсності є характерним для експресивізму, а дескриптивна (репрезентаційна) семантична роль етичних суджень визнається різними версіями реалізму. Але саме комбінація обох постулатів в межах єдиної концепції (теорії помилковості) призводить до унікального висновку про хибність усіх без винятку етичних висловлювань. Цей негативний висновок може потім по-різному втілюватися в конкретних стратегіях поведінки з етичним дискурсом. Серед таких стратегій можна виокремити моральний аболіціонізм (елімінативізм) і фікціоналізм.

Аболіціонізм доводить до логічного кінця тезу про хибність етичного дискурсу та пропонує взагалі відмовитися від моралі як інструменту регулювання поведінки людей і вирішення конфліктів між ними.⁵⁷ Дійсно, якщо ми переконані в помилковості деякого твердження, то не зовсім зрозуміло, навіщо ми маємо його зберігати. Тут доречно провести аналогію з релігією, яка, згідно з атеїстичними уявленнями, ґрунтується на фундаментально хибній тезі про наявність певної сутності (Бога), якої насправді немає. Якщо ця теза дійсно є хибною, то підстави для збереження релігії виявляються дуже сумнівними, незважаючи навіть на можливу культуротворчу й організуючу роль релігії в суспільстві. Історія розвитку людства свідчить про те, що усунення релігії з суспільного життя та передача її регуляторних функцій цивільним інститутам (секуляризація) практично не призводить до якихось негативних наслідків ані для соціальної організації, ані для відносин між людьми. Аналогічним чином прихильники «скасування моралі» зовсім не закликають до того, щоб оголосити допустимими ті дії, які забороняються загальноприйнятими моральними нормами (брехня, злодійство, вбивство), а заявляють, що людство не потребує моралі, так само як і релігії, аби утримуватися від таких негативних

⁵⁶ Chrisman M. Op. cit. P. 54.

⁵⁷ Див., напр.: Garner R. Beyond Morality (Ethics And Action). Temple University Press, 1993; Marks J. Ethics without Morals. In Defense of Amorality. New York, London: Routledge, 2013.

дій чи здійснювати позитивні дії, схвалювані традиційною «суспільною мораллю».

На відміну від такого радикального підходу, фікціоналізм прагне зберегти етичний дискурс й обґрунтувати необхідність його подальшого використання в суспільному житті. Ця необхідність мотивується, у першу чергу, міркуваннями зручності й ефективності. Цілком можливо виносити осмисленні етичні судження, навіть якщо ми визнаємо, що в буквальному сенсі вони є хибними, подібно до того, як ми стверджуємо, що Шерлок Холмс жив на Бейкер-стріт, без якихось додаткових зауваг, що в дійсності Шерлок Холмс ніколи не існував і йдеться лише про літературного (фіктивного) персонажа. Або візьмо ще один приклад. Ми говоримо: «Сонце зайшло за горизонт», — і таке слововживання є цілком виправданим у повсякденній мові, хоча, якщо взяти буквально, це висловлювання є хибним. Якщо спробувати сформулювати ту ж думку повністю науково коректно, аби правильно виразити той факт, що Земля обертається навколо Сонця, а не навпаки, то результат буде громіздким і незрозумілим. Так само і у випадку з етичними поняттями, незважаючи на те, що вони виявляються лише корисними фікціями, яким нічого не відповідає в дійсності, ми цілком можемо формулювати судження з цими поняттями та, з певними застереженнями, уважати такі судження істинними. У порівнянні з аболіціонізмом, фікціоналізм має низку переваг: (1) Вільне оперування моральним дискурсом є зручним, із психологічного погляду, для носія мови; (2) Прийняття фікціонального підходу дозволяє обговорювати важливі практичні питання, які стосуються прикладної етики, без того, щоб кожен раз залучати складну метаетичну проблематику; (3) Безпосереднє використання етичної термінології має велику виразну силу, у порівнянні з дискурсом, у якому етичні терміни є елімінованими на користь виразів, що їх не містять; (4) Фікціоналізм дозволяє зберегти важливу роль морального дискурсу в організації суспільного життя й регулюванні відносин між людьми.⁵⁸ У такий спосіб фікціоналізм утворює помірковану альтернативу аболіціонізму в рамках теорії помилковості.

2.3. Моральний конструктивізм

Теорія помилковості належить до метаетичних напрямків репрезентативного й когнітивного типу, поділяючи з моральним реалізмом

⁵⁸ Детальніше див.: Nolan D., Restall G., West C. Moral fictionalism versus the rest. *Australasian Journal of Philosophy*. 2005. Vol. 83, №3. P. 307-330.

погляд на природу етичних суджень, як таких, що покликані виражати думки про деяку (гадану) етичну реальність і підлягають, із цього погляду, істиннісній оцінці. Проте ця теорія протистоїть моральному реалізму тим, що заперечує існування зазначеної реальності і, як наслідок, доходить висновку про хибність усіх етичних суджень. На відміну від цього, моральний конструктивізм, як окремий напрямок у метаетиці, готовий визнати існування особливої етичної реальності, а значить, й істинність деяких суджень про цю реальність, однак, на противагу моральному реалізму, відкидає її абсолютну об'єктивність, у сенсі незалежності від моральних суб'єктів, їх свідомості, установок, цілей і дій. Отже, конструктивізм, разом із моральним реалізмом, визнає існування моральних якостей і фактів, але радикально розходиться з ним щодо питання про їхню природу і способи їх існування.

Моральний конструктивізм слід відрізнити від простого морального суб'єктивізму, оскільки останній зводить моральні оцінки до моральних настанов окремих суб'єктів. Водночас конструктивізм прагне, скоріше, до інтерсуб'єктивного обґрунтування прийнятих моральних норм за допомогою деяких універсальних принципів, що визначають процедури їхнього раціонального відбору (конструювання). Саме завдяки інтерсуб'єктивному характеру нашого «практичного розуму», ми маємо у своєму розпорядженні певні конструктивні інструменти, які дозволяють виробити загальнозначущі й загальнообов'язкові принципи моралі.⁵⁹

Типовим прикладом конструктивістського обґрунтування моралі є модель вироблення моральних норм, яка розвивається в межах різних теорій суспільного договору, коли моральні норми розглядаються як результат певної домовленості раціональних індивідів, а не як безпосереднє відбиття тих чи тих властивостей і відношень об'єктивної реальності. В аналітичній філософії такий підхід був детально розроблений і реалізований у теорії справедливості Джона Ролза.⁶⁰ Також у цьому контексті виділяються концепції Томаса Скенло-

⁵⁹ Див.: Ronzoni M. Constructivism and practical reason: on intersubjectivity, abstraction, and judgment. *Journal of Moral Philosophy*. 2010. Vol. 7. P. 78.

⁶⁰ Rawls J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. Див. також детальне обґрунтування цього підходу і пояснення його значення для етичної теорії, а також його зв'язку з моральною філософією Канта в трьох лекціях Ролза, прочитаних у Колумбійському університеті у 1980 році в рамках лекційного циклу, присвяченого Джону Дьюї (Rawls J. Kantian constructivism in moral theory. *The Journal of Philosophy*. 1980. Vol. 77. P. 515-572).

на⁶¹ і Христини Корсгор⁶². Рональд Міло, характеризуючи теоретико-договірний підхід до обґрунтування моралі, зазначає, що із позиції такого підходу, моральні істини повинні тлумачитись як істини про ідеальний суспільний лад, а не про якісь природні (чи неприродні) стани речей. Наприклад, розглянемо твердження, що певна агресивна дія є неправильною в моральному відношенні. Це твердження буде вважатися істинним і таким, що виражає певний моральний факт, в тому і тільки тому разі, якщо раціональні суб'єкти домовилися прийняти певний соціальний порядок, який забороняє цю дію. Відповідно до такого підходу, моральні факти є результатом конструювання, яке, зі свого боку, здійснюється раціональними суб'єктами в процесі перемовин щодо принципів моралі, які мають регулювати відносини між ними. Об'єктивність цих принципів полягає зовсім не в тому, що вони нібито засновані на якомусь моральному порядку, який існує сам собою, незалежно від людей, і наявність якого покликана пояснювати, чому в процесі конструювання моральних норм досягають тих чи тих конкретних угод, а в тому, що ці принципи є прийнятними для неупереджених раціональних суб'єктів, які прагнуть, щоб результат їх перемовин був максимально вигідний для усіх членів суспільства.⁶³

Отже, моральний конструктивізм реабілітує поняття морального факту в метаетиці, проте розглядає такі факти не як щось, що підлягає відкриттю й об'єктивному опису, а як результат конструктивної діяльності практичного розуму, спрямованої на впорядкування та регулювання взаємовідносин між людьми.

* * *

Заслугує на увагу питання про взаємозв'язок між метаетикою та нормативною етикою. В аналітичній філософії розповсюджена позиція, яка стверджує нормативну нейтральність метаетичних концепцій, у тому сенсі, що останні не зобов'язують до прийняття певних нормативних етичних теорій, а до якихось конкретних рішень практичних моральних проблем й поготів. Інакше кажучи, можна констатувати значний ступінь сумісності будь-якої метаетичної теорії з широким спектром нормативних етичних тверджень і навпаки. Так, представники

⁶¹ Scanlon T. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

⁶² Korsgaard C. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁶³ Див.: Milo R. Contractarian constructivism. *The Journal of Philosophy*. 1995. Vol. 92. P. 184-185.

експресивізму можуть відстоювати різні конкретні етичні погляди — від етики обов'язку до етики чеснот, а, наприклад, нормативна концепція утилітаризму може мати як натуралістичне, так й інтуїціоністське обґрунтування.

Проте, як підкреслив Пол Тейлор, метаетика цілком може виконувати й виконує важливу нормативну функцію, яка полягає в упорядкуванні та раціоналізації загального етичного дискурсу, а також прийнятих у суспільстві моральних практик:

Якщо метаетичний аналіз може виправляти помилки наших метаетичних теорій і прояснювати неясності і плутанину, які там зустрічаються, щодо природи й логіки нашого морального досвіду, то тоді він може допомогти нам бути більш раціональними в наших безпосередніх моральних міркуваннях і судженнях.⁶⁴

Підсумовуючи, можна стверджувати, що інтенсивна розробка метаетики в аналітичній філософії ХХ ст. мала значний вплив на розвиток етичної теорії загалом, як у плані зміцнення її загальнофілософських засад, так і з погляду систематизації та кодифікації нормативних етичних концепцій і підходів.

References

1. Anscombe E. Modern moral philosophy. *Philosophy*. Vol. 53. 1958.
2. Austin J. L. How to Do Things with Words. Oxford: Oxford University Press, 1962.
3. Ayer A. Language, Truth and Logic. New York: Dover Publications, 1952.
4. Black M. The gap between “is” and “should”. *The Philosophical Review*. Vol. 73. 1964.
5. Blackstone W. Are metaethical theories normatively neutral? *Australasian Journal of Philosophy*. 1961. Vol. 39.
6. Boyd R. How to be a moral realist / ed. V. Sayre-McCord. *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press, 1988. P. 187-228.
7. Brink D. Externalist moral realism. *Southern Journal of Philosophy*. 1986. Vol. 24 (Supplement). P. 23-40.

⁶⁴ Taylor P. The normative function of metaethics. *The Philosophical Review*. 1958. Vol. 67. P. 28; Див. також: Blackstone W. Are metaethical theories normatively neutral? *Australasian Journal of Philosophy*. 1961. Vol. 39. P. 71.

8. Brink O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
9. Brock S., Mares E. *Realism and Anti-Realism*. McGill-Queen's University Press, 2010.
10. Carnap R. *Philosophy and Logical Syntax*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1935.
11. Chrisman M. *What is This Thing Called Metaethics?* London, New York: Routledge, 2017.
12. Dreier J. Is there a supervenience problem for robust moral realism? *Philosophical Studies*. 2019. Vol. 176. P. 1391-1408.
13. Garner R. *Beyond Morality (Ethics And Action)*. Temple University Press, 1993.
14. Geach P. Assertion. *Philosophical Review*. 1965. Vol. 74. P. 449-465.
15. Geach P. *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
16. Foot P. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
17. Jackson F. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
18. Hare R. M. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1952.
19. Horn J. On moral objections to moral realism. *The Journal of Value Inquiry*. 2020. Vol. 54. P. 345-354.
20. Hume D. *A Treatise of Human Nature*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 2007.
21. Hursthouse R. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
22. Korsgaard C. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
23. Kuusela O. *Key Terms in Ethics*. London, New York: Continuum International Publishing Group, 2011.
24. MacIntyre A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. London: Duckworth, 1999.
25. Mackie J. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1977.
26. Marks J. *Ethics without Morals*. In *Defense of Amoralism*. New York, London: Routledge, 2013.

27. Miller A. An Introduction to Contemporary Metaethics. Polity Press, 2003.
28. Milo R. Contractarian constructivism. *The Journal of Philosophy*. 1995. Vol. 92.
29. Moore G. E. Principia Ethica.
30. Nolan D., Restall G., West C. Moral fictionalism versus the rest. *Australasian Journal of Philosophy*. 2005. Vol. 83, № 3. P. 307-330.
31. Ogden C. K., Richards I. A. The Meaning of Meaning. New York : A Harvest Book (Harcourt, Brace & World), 1923.
32. Paul W. Taylor The normative function of metaethics. *The Philosophical Review*. 1958. Vol. 67.
33. Rapp C. Aristotle and neo-Aristotelian naturalism. *Aristotelian Naturalism. A Research Companion*. Springer, 2020. P. 35-56.
34. Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1971.
35. Rawls J. Kantian constructivism in moral theory. *The Journal of Philosophy*. 1980. Vol. 77. P. 515-572
36. Ronzoni M. Constructivism and practical reason: on intersubjectivity, abstraction, and judgment. *Journal of Moral Philosophy*. 2010. Vol. 7. P. 78.
37. Roojen M. van. Moral cognitivism vs. Non-cognitivism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)* / ed. Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>
38. Russell B. Is there an absolute good? *Russell: the Journal of Bertrand Russell*. 1986. Vol. 6.
39. Russell B. The Problems of Philosophy. New York, Oxford : Oxford University Press, 1997.
40. Sandler R. Character and Environment. A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics. New York : Columbia University Press, 2007.
41. Scanlon T. What We Owe to Each Other. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1998.
42. Sidgwick H. The Methods of Ethics, 7th edition. London : Macmillan, 1967. P. 338-342.

43. Smith M. Realism. *A Companion to Ethics* / ed. P. Singer. Blackwell Publishing, 2010.
44. Stevenson C. Ethics and Language. New Haven : Yale University Press, 1944.
45. Stratton-Lake P. Ethical intuitionism. *The Routledge Companion to Ethics*. London, New York : Routledge, 2010.
46. Sturgeon N. Moral explanations. *Morality, Reason, and Truth* / eds. D. Copp, D. Zimmerman. Totowa, NJ : Rowman and Allanheld.
47. The Naturalistic Fallacy / ed. N. Sinclair. Cambridge University Press, 2019.
48. Zangwill N. Quietism. *Midwest Studies in Philosophy*. 1992. Vol. 17.

Надійшла до редакції 27 липня 2021 р.

Шрамко Ярослав Владиславович

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Shramko Yaroslav

Department of Philosophy

Kyryvi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kyryvi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0003-4843-0328>



shramko@rocketmail.com



<https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4443>

КОНЦЕПЦІЯ ЗРІЛОГО РОЗУМУ У ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА

Оксана Панафідіна

Анотація. У статті представлена реконструкція концепції розуму, розробленої І. Кантом у межах критичного проекту. Автор обґрунтовує положення, що Кант як представник епохи Просвітництва розкриває різні аспекти свого бачення зрілого розуму кінцевої істоти — розуму «повнолітньої» людини. Стверджується, що для Канта поняття розуму є головним поняттям усієї його критичної філософії і що у різних працях різних років він розкриває окремі аспекти такого системного явища, як зрілий розум. Використовуючи політичні та юридичні метафори, Кант за аналогією з правовою систематичністю представляє розум як упорядковану систему, із чітким розмежуванням легітимного і нелегітимного використання окремих вищих пізнавальних здатностей суб'єкта, як-то: розсудку, сили судження та розуму, — в межах їхньої компетенції. Автор виокремлює три суттєві ознаки зрілого розуму у кантівській експлікації: (1) вільний; (2) інтерсуб'єктивний; (3) автономний. Кожен із цих аспектів зазнав певної еволюції, що відображає еволюцію кантівської філософії загалом: від суто просвітницької настанови на емансипацію розуму (звільнення від забобонів) до ідеї автономного само-законного розуму, який виступає суддею та арбітром, в межах цілісної «критичної справи». Автором підкреслюється, що для Канта слідування максимі вільного від забобонів способу думання означає перебування розуму в активному стані, без чого він не може бути законодавцем ні у сфері пізнання, ні у практичній сфері. У зв'язку з цим «революційна переміна у способі мислення» (коперніканський переворот) у теоретичній і практичній філософії Канта розглядається як наслідок його просвітницької експлікації розуму. Окрема увага у статті приділяється кантівському розумінню публічного використання розуму та ідеї широкого способу мислення, його критиці позиції логічного еґоїзму та розробці концепції логічного плюралізму на основі ідеї загальнолюдського розуму.

Ключові слова: Кант, зрілий розум, критична філософія, Просвітництво, автономія.

THE IDEA OF MATURE MIND IN KANT'S PHILOSOPHY

Abstract. The article represented the reconstruction of the idea of mind, which formulated by Kant in his critical philosophy. The author rationalizes the position, that Kant as Enlightenment's thinker reveals various aspects of his vision of the mature mind of the finite being – the mind of «adult» man. It is maintained that for Kant the concept of mind is the main concept of his critical philosophy at all and that in various works at different times he reveals certain philosophical aspects of the system phenomenon as a mature mind. Using political and legal metaphors, Kant, by analogy with legal systematicity, presents the mind as an ordered system, with a clear separation of the lawful and unlawful usage of the subject's individual higher cognitive powers (such as understanding, judgment, reason) within their competence. The author demarcates three essential features of a mature mind in Kant's explication: (1) free; (2) intersubjective; (3) autonomous. Each of these aspects has undergone a certain evolution, that represents the evolution of Kant's philosophy in general: from a purely enlightening affirmation to the emancipation of reason (liberation from superstitions) to the idea of autonomous self-legitimate mind acting as a judge and arbiter within a holistic «critical enterprise». The author emphasizes that for Kant, the following maxim of free from superstitions mode of thought means that the mind is in an active state, without that state the mind cannot be a legislator either in the field of knowledge or practice. In this regard, a «revolutionary change in the way of thinking» (the Copernican revolution) in Kant's theoretical and practical philosophy is considered as a consequence of his Enlightenment explication of mind. The article focuses also on Kant's explication of the public use of mind and the idea of a broadened way of thinking, his critique of the position of logical selfishness and his conceptualization of logical pluralism based on the idea of the universal mind.

Keywords: Kant, mature mind, critical philosophy, Enlightenment, autonomy.

1. Вступ

Карл Поппер у пам'ятній промові з нагоди 150-річчя з дня смерті Іммануїла Канта називає його «філософом Просвітництва» та констатує, що таке бачення суперечить загальноприйнятій позиції, згідно з якою Канта вважають засновником школи, яка заперечувала цей філософський рух, що мав всесвітньо-історичне значення, — школи романтиків «німецького ідеалізму» Фіхте, Шеллінга та Гегеля [26, S. 12-13]. Окрім попперівських аргументів на користь зарахування Канта до когорти філософів-просвітників і тим самим відмежування його від подальших німецьких ідеалістів, як-то: ідеї прав людини, рівності перед законом, космополітизму (*Weltbürgertums*), вічного миру на землі, самозвільнення за допомогою знання, — можна спробувати обґрунтувати цю тезу ще й в інший спосіб — комплексно реконструювавши його концепцію людського розуму. Поглянувши на філософію І. Канта під цим кутом зору, цілком можливо вирішити дилему, сформульовану Е.-О. Оннашем: як узгодити лінію від Канта до класичної німецької філософії та лінію від Канта до аналітичної філософії [3, с. 13], адже

для таких філософів-аналітиків, як: П. Стросон, Дж. Роулз, П. Гайєр, К. Америкс, Г. Еллісон, Г. Патнем, Р. Ханна та ін., — Кант є одним із базових авторів. Крім того, кантівську експлікацію розуму, якщо аналізувати її не тільки в межах першої чи другої Критик, але і «Критики сили судження», а також лекцій із логіки, статей і трактатів різних років, тобто реконструювати її як *цїле*, цілком можна вписати в сучасний дискурс щодо сутності й актуальності таких феноменів, як: зріла особистість, критичне мислення, цінності Просвітництва, раціональне обґрунтування моралі тощо. До сих пір не втратило своєї актуальності кантівське розрізнення епохи Просвітництва (Zeitalter der Aufklärung) як історичної епохи (Aufklärung als Epochenbegriff) та просвітницького віку (aufgeklärten Zeitalter) як світогляду (Aufklärung als Welt-Anschauung)¹ [13, S. 40]. У ХХІ столітті ми, вочевидь, не живемо в епоху Просвітництва, але чи живемо у просвітницький вік, тобто чи реалізували всі ті настанови, що були проголошені просвітниками, серед яких ключовою для Канта була настанова мислити самостійно?

Отже, **метою** статті є обґрунтування тези, що кантівська концепція розуму є просвітницькою за походженням і багато в чому за своєю суттю, що всі численні аспекти його експлікації розуму або вписуються у просвітницьку парадигму, або прямо слідують із неї (у Норберта Гінске це відображено у формулі «між Просвітництвом та критикою розуму» [8]), що в підсумку можна було б позначити як концепцію зрілого розуму².

2. Кант про розум: єдиний і багатоликий

Читаючи різні кантівські праці, неважко помітити, що «розум» постає у нього як надзвичайно багатоликий: чистий та емпірично підкрі-

¹ Посилання на усі праці І. Канта у цій статті даються за оцифрованим варіантом Die Akademie-Ausgabe der Schriften Immanuel Kants (аббревіатура АА), здійсненим Боннським університетом відповідно до розділів I–III видання Академії (elektronische Bonner Kant-Korpus): I. Праці (Werke); II. Листування (Briefwechsel); III. Рукописний спадок (Handschriftlicher Nachlass). Римською цифрою позначатиметься том, де міститься цитована праця, а арабською — сторінки.

² Термін «зрілий розум» (reifer Vernunft) можна зустріти в «Суперечці факультетів» (1798), де Кант побіжно згадує його у зв'язку з ідеєю республіканського врядування, тобто врядування згідно з принципами, що відповідають духу законів свободи. Такі закони, як стверджує Кант, народ зі зрілим розумом міг би добровільно приписати собі сам [15, S. 91]. Однак, як видається, цей термін цілком можна використовувати на позначення кантівської експлікації розуму загалом, що й буде обґрунтовано в цій статті.

плюваний, спекулятивний, теоретичний і практичний, (загально) людський і вищий (божественний), буденний і просвічений, (теоретично) обмежений і (практично) законодавчий, автономний і гетерономний, допитливий і невгамовний, хибно спрямований, трансцендентальний, догматичний, скептичний, полемічний, критичний і т. ін. Водночас в «Основах метафізики звичайв» (1785) Кант зазначає, що ми зрештою маємо справу з одним і тим самим розумом, який різниться тільки у своєму застосуванні [16, S. 391].

Що стосується *застосування розуму*, то воно, згідно з Кантом, може бути правомірним (законним) і неправомірним, теоретичним, практичним, логічним, трансцендентальним, емпірично обумовленим, спекулятивним, аподиктичним, гіпотетичним, регулятивним, конститутивним, догматичним, критичним, скептичним, публічним, приватним тощо. Подібне розмаїття аспектів розуму та способів його застосування в кантівській інтерпретації засвідчує ту першочергову роль, яку Кант відводив цій здатності людини, уважаючи, що далеко не всі прояви людини зводяться до розуму, однак саме завдяки йому можна все осмислювати і трансформувати. Важливо також акцентувати, що лише деякі аспекти експлікації розуму та способів його застосування можуть, згідно з Кантом, характеризувати розум людини як зрілий. Цією просвітницькою настановою на культивування і вдосконалення здатності пізнання та приймати рішення на основі розуму пронизані численні (чи не усі) кантівські праці.

Просвітницька концепція розуму, від якої відштовхується Кант у своїй філософії, передбачає його експлікацію як обмеженого й контрольованого досвідом, а отже, відмінного за своєю суттю від Божественного розуму, такого, що не визнає жодних вроджених і наперед заданих істин, усе піддає сумніву та перевірці. Призначення кінцевого людського розуму полягає в тому, щоб піддавати критичному аналізу все, із чим має справу людина (релігійне Одкровення, теологічні проблеми, принципи нової науки, засади пізнання, метафізичні проблеми й системи, питання смаку, музики, моралі, економіки, політики, юриспруденції, прав людей і народів тощо), розкладати ціле на найменші структурні елементи, установлювати зв'язки між окремими фактами, вирішувати проблеми тощо [5, с. 594-596]. Як зазначає Е. Кассіер, розум в епоху Просвітництва починає розглядатися не як поняття буття, а як поняття дії, яка реалізується на основі методу аналітичного розчленування та конструктивної побудови. В основі цієї дії лежить властива людині жага пізнання (*libido sciendi*), яка теологічною догматикою була поставлена поза законом і маркована як духовна гординя,

а просвітниками вона переосмислена як невід’ємна властивість людського розуму, яка не дає нам зупинитись на досягнутому рівні знань й орієнтує на безкінечний процес інтелектуального пошуку [10, S. 17, 20]. Крім того, розум для просвітників має функціонувати як публічний. Саме з цим аспектом пов’язана поява численних лож, салонів, гуртків та інших форм публічних соціальних практик епохи Просвітництва.

Напевне, є достатні підстави стверджувати, що Кант спочатку виходив із суто просвітницького розуміння розуму та завдання його емансипації, а під час реалізації власного критичного проекту сконструював те, що можна назвати як філософія розуму (нім. *die Philosophie des Geistes*, англ. *Philosophy of mind*). У межах цієї концепції зрілий розум означає не тільки *Vernunft* (розум у вузькому значенні в його теоретичному та практичному застосуванні) або *Verstand* (розсудок), але й *Urteilkraft* (сила судження), а також різні комбінації цих вищих пізнавальних здатностей та їх комбінації з іншими здатностями, а саме: чуттєвість, уява тощо, а також спроможність їх законного/легітимного використання, зі знанням чітких меж та розмежуванням конститутивної і регулятивної функцій, які вони виконують у різних контекстах.

Виріши на ґрунті філософії Просвітництва, кантівська критика розуму як цілісний проект, представлений у всіх трьох Критиках, не відкидає і свої вихідні просвітницькі інтенції, як-от: важливість звільнення від усілякого роду забобонів, ідея гідності кожної розумної істоти й урахування дійсних і можливих раціональних аргументів інших людей, висловлених публічно, тощо. Тому, щоб реконструювати кантівську концепцію зрілого розуму, необхідно брати до уваги його роботи різних років, але найбільше — останніх років життя, у яких представлені підсумки напружених і доволі тривалих роздумів Канта³. І навпаки, аналізуючи роботи, більш ранні за часом, наприклад, «Критику чистого розуму» (1781), важливо усвідомлювати, що це тільки одна з перших сходинок до більш загального проекту, а не самодостатня одиниця. У першій Критиці він бере до уваги один аспект розуму в широкому значенні цього слова — розсудок, і визначає для

³ У передмові до першого видання «Критики сили судження» Кант говорить, що в першій Критиці він розглядав розум виключно в його теоретичному застосуванні та ще не мав наміру дослідити його як практичну здатність. Тепер же, завершуючи свою «критичну справу», під критикою чистого розуму він має на увазі дослідження можливості й меж чистого розуму як здатності пізнання на основі апріорних принципів, яка включає три автономні вищі пізнавальні здатності: розсудок, силу судження та розум [19, S. 167].

нього сферу легітимного застосування, а розуму у вузькому значенні залишає тільки регулятивну функцію в царині пізнання. У другій Критиці (1788) Кант досліджує та встановлює законні межі вжитку (практичного) розуму в царині моралі. А в «Критиці сили судження» (1790) завершує свою «критичну справу» (*kritisches Geschäft*) аналізом рефлектувальної сили судження як третьої автономної вищої пізнавальної здатності (на відміну від визначальної сили судження, про яку він говорив у першій Критиці) і визначенням сфери її правомірного застосування. Причому якщо естетична рефлектувальна сила судження встановлює конститутивний принцип в галузі мистецтва, то телеологічна — виконує тільки регулятивну функцію у сфері пізнання.

Наприкінці вступу до третьої Критики [19, S.198] Кант викладає своє бачення взаємозв'язку між усіма спроможностями людей (*Vermögen des Gemüths*) і вищими пізнавальними спроможностями (*Obere Erkenntnisvermögen*) в систематичному вигляді та представляє це у вигляді такої таблиці:

<i>Спроможності у своїй сукупності</i>	<i>Пізнавальна спроможність (Erkenntnisvermögen)</i>	<i>Апріорні принципи</i>	<i>Застосування їх до</i>
Спроможність пізнання (Erkenntnisvermögen)	Розсудок (Verstand)	Закономірність (Gesetzmäßigkeit)	Природи (Natur)
Почуття вдоволення й невдоволення (Gefühl der Lust und Unlust)	Сила судження (Urteilkraft)	Доцільність (Zweckmäßigkeit)	Мистецтва (Kunst)
Спроможність бажання (Begehrungsvermögen)	Розум (Vernunft)	Конечна мета (Endzweck)	Свободи (Freiheit)

Отже, у подальшому викладі спробуємо реконструювати кантівську концепцію зрілого розуму в усіх його аспектах і проявах, яка не просто цікава й оригінальна сама собою, але залишається вкрай актуальною та може бути корисною для сучасних дослідників у різних галузях, зокрема, філософії, психології, педагогіки та ін. Як видається,

зазначена концепція І. Канта включає три головних аспекти того, що можна маркувати як зрілий розум: (1) вільний (від емансипованого до самостійного); (2) інтерсуб'єктивний (від публічного до керованого спільним чуттям); (3) автономний у сенсі самозаконний. Використовуючи метафоричну мову, можна було б позначити ці аспекти як (1) змушнїлий, (2) загартований, або вишколений, і зрештою (3) зрілий розум, який включає в себе й попередні шаблі. Такий зрілий розум необхідно в себе постійно формувати, докладаючи неабияких зусиль⁴, однак це буде винагороджено сторицею, адже такої високої якості розум може допомогти у вирішенні завдання будь-якої складності в будь-якій сфері. Розглянемо всі ці прояви розуму в межах кантівської філософії докладніше.

3. Емансипований і самостійний розум

Вільний розум у межах кантівської концепції передбачає два аспекти: негативний (емансипований) і позитивний (автономний). Як зазначає Е. Ю. Соловійов, можна простежити певну еволюцію в кантівському розумінні самостійності мислення: від усього лише суверенного у сенсі незалежного (як це окреслено в есе «Відповідь на питання: що таке Просвітництво?» 1784 року) до автономного в сенсі самозаконного (що можна побачити, зокрема, у праці «Що значить орієнтуватися у мисленні?» 1786 року) [6, с. 229].

Що мається на увазі під *емансипованим розумом*? Цілком у дусі Просвітництва Кант говорить, що керуватись забобонами як такими попередніми судженнями, які некритично приймаються за основоположення, шкідливо для розуму. Серед головних джерел забобонів він називає наслідування інших людей, власні звички та схильності. Якщо людина керується забобонами, для Канта це означає схильність до пасивного вжитку свого розуму, або до механізму розуму замість його спонтанності згідно із законами [20, S. 75-76].

Коли Кант пропонує своє формальне означення Просвітництва, своєрідно узагальнюючи головну настанову XVIII ст. як століття Розуму, або епохи Критики, він робить наголос на виході зі стану незрілості

⁴ Так, наприклад, К. Поппер стверджує, що більшість людей мислить догматично, і лише меншість *навчилася* мислити критично [4, с. 69]. Один із сучасних когнітивістів, Д. Вільнгем обґрунтовує тезу, що, хоча люди і є допитливими від природи й розумними істотами (*homo sapiens*), однак вони не є природженими хорошими мислителями; мозок людини ухиляється від мислення кожного разу, коли потрапляє в несприятливі когнітивні умови [27, р. 3].

чи неповноліття, тобто стану, коли людина не має мужності користуватись власним розумом через власні лінощі та боягузтво [13, S. 35]. На цю ж думку натрапляємо і в «Логіці», коли він говорить, що, всупереч природі людського розуму як діяльного принципу, лінощі багатьох людей змушують охочіше йти стопами інших людей, аніж напружувати власні інтелектуальні спроможності [20, S. 76]. Як наслідок, такі люди завжди будуть тільки копіями інших людей, своїх опікунів, які завжди сприятимуть тому, щоб перші й надалі лишались у стані неповноліття.

Як стверджує Кант, керування максимою (тобто внутрішнім принципом вибору між різними цілями [20, S. 24]) наслідування робить розум людини плідним ґрунтом для всіляких забобонів (Vorurteile). Будучи майстром класифікацій і уважним до різноманітних нюансів, він пропонує поділити найбільш поширені забобони на *дві групи*: (1) забобони авторитету (Vorurteile des Ansehens) та (2) забобони себелюбства (Vorurteile aus Eigenliebe). Забобони авторитету, у свою чергу, Кант поділяє на (1.1) забобони авторитету особи, (1.2) забобони авторитету натовпу та (1.3) забобони авторитету епохи [20, S. 77-81].

(1.1) *Забобон авторитету особи* (Person) передбачає передусім схилення перед авторитетом великих і видатних людей, їхньою думкою і позицією в певних питаннях. Причому Кант розрізняє ідею авторитету особи в емпіричній сфері, де ми не можемо все випробувати самостійно та все охопити власним розсудком, а тому тут визнання авторитету інших людей не визнається як забобон, і в раціональній сфері, де цілком таке визнання може перетворитися на забобон. Адже в раціональному пізнанні, як зауважує Кант, важливим є не те, *хто* щось сказав, а те, *що* сказано, які аргументи наведені, чи достатньою є їхня кількість, наскільки вони релевантні тощо. У цьому аспекті попередівську концепцію епістемології без суб'єкта пізнання (Epistemology without a Knowing Subject) та третього світу як лінгвістичного універсуму цілком можна вважати продовженням зазначеної кантівської ідеї. Крім того, вимога розрізнати автора ідеї та її зміст є однією з важливих вимог до критичного мислення.

Відкидання забобону авторитету видатної особи загалом вписується у християнську за походженням та провісвітницьку за змістом ідею рівності. Усі люди — це тварини, наділені спроможністю бути розумними [12, S. 321], а отже, спроможні навчитися правильно застосовувати власний розум у будь-якій сфері. Оскільки відмінність між людьми полягає тільки в тому, навчилися вони це робити чи ні, застосовують свій розум чи покладаються на своїх опікунів, то нерівність між людьми — це не наслідок природного стану речей, а

провина окремих людей.

(1.2) *Забобон авторитету натовпу* (Menge). Кант зазначає, що особливо схильним до цього забобону, який передбачає готовність визнати істинним те, що говорять усі, є натовп (Pöbel), який у нього протиставляється вченим (Gelehrten). Pöbel — це чернь, невігласи, які апелюють до звичайного (некультивованого) розсудку та які неспроможні оцінити заслуги, здібності і знання осіб з-поміж читаючої публіки, які постійно вдосконалюють свій розсудок і культивують здатності свого розуму [20, S. 78]. Примітно, що, протиставляючи натовп і вчених, Кант не виявляє зневажливого ставлення до першого, беззаперечно ідентифікуючи себе з останніми («Сам я за своєю схильністю дослідник» (Forscher) [14, S. 44]). Зокрема, у рукописах, що не ввійшли до праці «Спостереження за відчуттям прекрасного і піднесеного» (1764), можна знайти свідчення Канта, що завдяки Руссо в нього відбулася своєрідна демократизація способу мислення, яка проявилася в переході від «зневажання натовпу, який нічого не знає», до зникнення відчуття переваги та появи настанови вчитися поважати людей [14, S. 44].

Різниця між натовпом і читаючою публікою найяскравіше простежується в контексті кантівської концепції Просвітництва. Так, Кант говорить про «бездумний натовп» як про сукупність неповнолітніх, якими опікуються і за яких вирішують ті, хто має політичну владу, релігійний авторитет тощо. Натомість публіка представлена тими, хто розумно оцінює власну гідність і покликання кожної людини мислити самостійно, приймає рішення скинути з себе ярмо неповноліття та діє в цьому напрямку [13, S. 36]. Оскільки повнолітні, згідно з Кантом, публічно користуються власним розсудком без керівництва з боку авторитетів, то публіка — це спільнота, яка формується поступово, просвічуючи себе у взаємодії з іншими людьми. Інакше кажучи, натовп може перетворитися на публіку, хоча й не обов'язково це станеться, адже, як зазначає Кант, стан неповноліття є майже природнім для багатьох людей і він є для них навіть приємним [13, S. 35].

Отже, як боротися із забобою авторитету натовпу? Кантівська відповідь, напевне, полягає в тому, щоб усвідомити власну гідність як істоти, яка спроможна мислити самостійно, наважитися це робити, тим самим просвічуючи себе й поступово перетворюючись із невігласа та представника «натовпу» на просвіченого вченого, тобто представника читаючої публіки. Водночас цей індивідуальний процес виходу зі стану неповноліття йде паралельно з аналогічним суспільним процесом, який по суті передбачає перехід суспільства зі стану натовпу,

у якому слабо виражений індивідуальний початок, у стан публіки, представники якої є освіченими та просвіченими, удосконалюють себе через публічне використання й культивування свого розуму. Чи описує ця кантівська концепція реальний історичний процес, тобто чи справді за часів Канта й надалі відбувався процес формування публічної сфери, у межах якої «вчені» як громадяни світу вільно послуговувались власним розумом під час обговорення різноманітних суспільних проблем? Скоріше ні, ніж так. Скориставшись термінологією Канта, цілком можна стверджувати, що ми дотепер не живемо у «просвічений вік». Кантівську концепцію варто скоріше розглядати як формальну, як таку, що *моделює*, а не описує (як власне і будь-яка філософська концепція). Крім того, сам Кант вказує на причини того, чому процес становлення «просвіченого віку» є поступовим, не гарантованим й ускладненим як на індивідуальному, так і на суспільному рівнях.

(1.3) *Забобон авторитету епохи*, який поділяється на (1.3.1) забобон стародавності та (1.3.2) забобон новизни, що по суті є протилежними. Аналіз цього забобону цілком уписується у т. зв. суперечку про давніх і нових, яка розпочалася ще в пізні Відродження та яскраво представлена в різних країнах в епоху Просвітництва. Н. Гінске зауважує, що Кант ніколи прямо не висловлювався у своїх працях та листах стосовно цієї суперечки, однак його лекції з логіки рясніють аналізом аргументів протилежних сторін у контексті проблематики забобонів [8, с. 82, 88]. Кант бере за основу класифікацію забобонів, здійснену Г. Ф. Майером, докладно аналізує пару «забобон стародавності» та «забобон новизни», занотовує свої міркування щодо причин появи та їх (відносного) виправлення, акцентуючи на забобоні стародавності.

Кант вважає, що в нас є достатні підстави ставитися шанобливо до представників давніх культур, однак не варто переступати межі й перетворювати їх на охоронців знань і наук, а відносну цінність їхніх творів зводити до абсолютної [20, S. 79]. Тут Кант продовжує новочасну традицію усвідомлення новизни власної епохи, її самоцінності й переосмислення античності як витоку європейської цивілізації на відміну від розуміння її як зразка для наслідування. Принципова новизна епохи Просвітництва пов'язана зі стрімким розвитком природничої науки, і в цій царині орієнтуватися на давніх і сліпо довіряти їхньому авторитету — означає для Канта повертати розсудок до днів його дитинства.

Завдяки розвитку науки відбувається кардинальний поворот у свідомості європейців, а точніше — у способі часової орієнтації та ставленні до авторитетів і минулого загалом. Якщо в епохи Античності та

Середньовіччя найважливішим модусом історичного часу вважалося минуле (а якщо й мала місце орієнтація на майбутнє, як у випадку з Середньовіччям, то у зв'язку з кінцем земної історії), то з часу пізнього Відродження поступово відбувається переорієнтація на майбутнє. Водночас упродовж XVII–XVIII століть домінуючою стає критична настанова щодо авторитетів, коли людина починає відчувати таку міру свободи, яка дозволяє їй не бути скutoю існуючою традицією, а це, зі свого боку, означає віру в те, що в майбутньому цілком можлива поява кардинально нового, причому нове починає сприйматися як позитивно цінне (цікаво, що у пізній, т. зв. вульгарній латині слово «modernus» мало негативний присмак, тобто означало нове, недавнє, сучасне, яке, однак, оцінювалось як небажане, більш низьке). Тому орієнтація на авторитет класиків все більше розглядається як забобон.

Аналізуючи забобон стародавності, Кант виокремлює кілька причин його появи та підтримки: здивування від нетипового для певного часу чи обставин переростає в непомірне захоплення; повага до вченості й начитаності, яку безперечно демонструють давні (і яка є орієнтиром для просвітників); удячність стародавнім за закладення основ для багатьох наук; заздрість щодо деяких сучасників, коли, не маючи можливості змагатися з ними, дехто применшує їхні заслуги та на противагу їм возвеличує давніх [20, S. 80].

Критикуючи забобон стародавності, Кант заразом застерігає від небезпеки дотримання протилежного забобону — забобону новизни. На думку Канта, люди, особливо молодого віку, схильні цінувати нове або через те, що воно суперечить старому, або тому, що воно додає щось до нього. У першому випадку існує небезпека в боротьбі з наслідкуванням старому впасти в ілюзію власної геніальності, не будучи генієм у власному сенсі цього слова, тобто не пропонуючи справді щось принципово нове. У другому ж випадку глибока повага до нового, якщо йдеться про сферу знань, що мають тенденцію до розширення, цілком природна й обґрунтована [8, с. 92]. Як представник епохи Просвітництва, Кант говорить, що настанову довіряти новим (тобто сучасникам) варто розглядати не як визначальне судження (адже тоді воно перетворюється на забобон), а тільки як попереднє, що потребує перевірки та докладного обґрунтування [20, S. 80].

Усі забобони авторитету (особи, натовпу, епохи), на думку Канта, необхідно відкинути, оскільки змужнілий автономний розум цілком спроможний спиратися на власні сили як в пізнавальній діяльності, так і під час прийняття рішень на основі отриманого знання. Кант у цьому відношенні виступає як типовий просвітник, як представник

століття Розуму чи епохи Критики. Визнавати беззаперечний авторитет когось чи чогось — для розуму це означає бути гетерономним, а для людини — бути неповнолітньою і незрілою істотою, що потребує опікунів і зовнішнього керівництва.

Для Канта слідування максимі вільного від забобонів способу думання — означає перебування розуму в активному, на відміну від пасивного, стані. «Схильність до пасивності, а отже, до гетерономії розуму, — пише Кант, — називається забобоном». А найбільший забобон, на його думку, полягає в неприйнятті головної настанови критичної філософії (коперніканського перевороту) і переконанні, що ми пізнаємо речі самі по собі, а розум виступає як пасивний щодо природи [19, S. 294]. Тому пасивність і гетерономність розуму — це наслідок віри в забобони, а позбавлення від останніх уможлиблює його активність та автономність; забобони засліплюють і викликають потребу в зовнішньому керівництві, а «позбавлення від забобону (Aberglaube⁵) називається просвітництвом» [19, S. 294].

Своєрідний коперніканський переворот як «революційну перемену у способі мислення» Кант здійснює і в практичній сфері. Якщо в теоретичній філософії він передбачає проголошення здатності людського розуму не йти на поводу у природи й не пасивно узгоджуватися з предметами, а бути активним в пізнавальній сфері, ставити природі питання (ніби суддя, який допитує свідка) й узгоджувати предмети зі своїми спогляданнями (див. передмову до другого видання Критики чистого розуму [18, S. 10-12]), то у практичній філософії вказана зміна оптики пов'язана з наданням, згідно з С. І. Максимовим, деонтологічному суб'єкту статусу суверена. Кант розробляє таку етико-антропологічну концепцію, яка виконує роль методології та способу обґрунтування ідеї природного права, апелюючи до згоди розуму зі своїми власними законами [2, с. 352-353]. Оскільки суб'єктом моралі та права є особистість (Persönlichkeit), наділена свободою і вільна від механізму природи (водночас будучи феноменом, тобто належачи до чуттєвого світу і маючи інтереси, бажання, схильності), то джерелом цих форм культури є «суб'єкт усіх можливих цілей», або суб'єкт автономної волі, а не щось зовнішнє й об'єктивне як предмет окремих людських цілей і бажань. Деонтологічне обґрунтування можливості

⁵ Кант використовує термін Aberglaube на позначення найбільшого забобону (Vorurteil). Обидва терміни, як видається, українською можна перекласти тільки як «забобон». Однак означення Просвітництва, яке він дає у третій Критиці, отримує додаткові конотації: позбавлення від найбільшого забобону, який полягає в неприйнятті головної інтенції його критичної філософії.

моралі та права в Канта розкриває такі аспекти практичного розуму людини, які пов'язані з її здатністю породжувати норми, правила, заповіді, ціннісні судження, моральні та правові смисли, і розглядати їх як закони, обов'язкові для виконання, навіть всупереч власним бажанням, інтересам і схильностям як емпіричного суб'єкта (Person). Причому як закони, суть яких для деонтологічного суб'єкта абсолютно зрозуміла, оскільки вони породжуються виключно його практичним розумом. Отже, як зазначає Кант, «особа, яка належить чуттєвому світу (Sinnenwelt), підпорядкована власній особистості», оскільки водночас належить умоглядному світу (intelligibelen Welt) [17, S. 86-87].

4. Інтерсуб'єктивний розум

Якщо емансипований (звільнений від забобонів) розум можна охарактеризувати як змужнілий, то *публічний* — як загартований, вишколений завдяки публічній перевірці власних ідей. Публічний аспект кантівської концепції розуму можна розглянути за допомогою аналізу забобону себелюбства, або забобону логічного егоїзму, як протилежності до забобонів авторитету (1), його ідей загальнолюдського розуму та плюралізму. Так, Кант застерігає, що не варто, відмовляючись від забобонів авторитету, радикалізувати цю настанову і тим самим потрапляти в пастку забобону себелюбства, згідно з яким узгодженість власного судження із судженнями інших людей розглядається як зайвий критерій істинності, а ставлення до продукту власного розсудку є вкрай позитивно упередженим [20, S. 80]. В «Антропології з прагматичного погляду» (1798) Кант зазначає, що бути егоїстом — у природі людини, що з того моменту, коли ми починаємо говорити від першої особи, ми скрізь намагаємося проявити і ствердити своє Я (Selbst). Логічний егоїзм (поруч із естетичним і практичним) пов'язаний із домаганнями розсудку (на відміну від домагань смаку та практичного інтересу) ствердитися в царині істинного пізнання. Кант вказує на те, чому варто протиставляти логічному егоїзму *логічний плюралізм*, тобто настанову перевіряти своє судження за допомогою розсудку інших людей, або ж спосіб думання, згідно з яким людина розглядає себе та поводить себе не як така, що охоплює собою увесь світ. Згідно з Кантом, апеляція до розсудку інших людей вкрай необхідна, оскільки це може надати впевненості у правильності нашого судження через його перевірку на предмет наявності помилок [12, S. 128-130].

У сучасній когнітивній науці предметом дослідження є, зокрема,

когнітивні упередження, до яких люди схильні в силу своєї природи. Одним із таких упереджень є підтверджувальне упередження, суть якого полягає в тому, що ми налаштовані шукати аргументи на користь тих ідей, положень, переконань тощо, які нам більше подобаються та які нам видаються прийнятними й очевидними. К. Поппер із цього приводу говорить, що «світ сповнений верифікаціями теорій» і що прийняття якоїсь теорії, яка має суттєву пояснюючу силу, має ніби ефект переродження, унаслідок чого людина буде повсюдно бачити підтверджуючі приклади [25, р. 45]. Водночас він попереджає, що слідування цим шляхом і проголошення неспростовності певних теорій жодними уявними подіями виводить за межі раціонального наукового дослідження, а отже, і за межі істинного знання [25, р. 47-48].

Як зазначає Н. Гінске, концепція логічного плюралізму є дітищем Канта, що спирається на його ідею загальнолюдського розуму [8, Глава V]. Міркуваннями з цього приводу пронизані його лекції з логіки й антропології різних років, лейтмотивом яких у цьому контексті є думка, що люди за своєю природою покликані спільно використовувати властиву їм унікальну здатність — розум. Використовуючи юридичну метафору, про це ж Кант пише і в «Критиці чистого розуму»: у людей має бути можливість виставляти свої твердження перед судом присяжних, який представлений судьями зі «стану слабких людей», і захищати їх, не побоюючись ніяких загроз [18, S. 330]⁶.

Кант називає фантастичним уявний, проте хибний, спосіб думання (*Einbilderische Denkung Art*), згідно з яким власний розум розглядається як самодостатній і, так би мовити, ізольований. Такому проблематичному способу думання він протиставляє широкий спосіб думання, що спирається на максиму завжди ставити себе на позицію іншого, брати до уваги всі інші можливі бачення певного питання (*максима*

⁶ Онора О'Ніл стверджує, що політичні та юридичні метафори становлять глибинну структуру «Критики чистого розуму» [24, р. 4].

Софі Мьоллер спеціально дослідила кантівську першу Критику на предмет наявності в ній юридичних метафор і їхньої когнітивної функції. Зокрема, вона стверджує, що такі метафори займають центральне місце в кантівській експлікації розуму: структура останнього відображує структуру правової системи в межах природного права. Тому систематичність розуму нагадує правову систематичність. З-поміж кантівських юридичних метафор, які аналізує Мьоллер, можна згадати розуміння критики як встановлення законного (легітимного) стану розуму, критика як огляд законів, критика як трибунал, критика як законне вирішення суперечок, апріорні закони як об'єктивно дійсні правила, аналогія між поняттями і власністю, антиномії як судовий розгляд, читач як суддя критики, результат критики як судовий вирок, різниця між законними вимогами та необґрунтованими претензіями тощо [23].

широкого мислення (Maxime der erweiterten Denkungsart)) [8, с. 104]. Аргументи Канта можуть бути актуалізованими в контексті сучасних дискусій щодо проблеми достовірності знання між прихильниками інфалібілізму, витоки якого можна віднайти в Декарта, і фалібілізму, на користь якого аргументували Ч. С. Пірс, К. Р. Поппер та ін⁷. Кант говорить не тільки про розум як абсолютний і незмінний (загально-людський) та вищий, недоступний для людини, але і про кінцевий розум «стану слабких людей» (Stand der schwachen Menschen). Причому щонайменше перша і третя Критики пронизані ідеєю встановлення межі для людського розуму, недоступності для людини такої здатності, як інтелектуальна інтуїція. До питання публічності розуму Кант звертається, зокрема, у трактатах «До вічного миру» (1795) та «Суперечка факультетів» (1798), вживаючи поняття *Publizität*, а у «Відповіді на питання: що таке Просвітництво?» (1784) він прямо говорить про публічне використання розуму (*öffentliche Gebrauch der Vernunft*), на противагу приватному⁸.

Кантівська концепція публічного використання розуму постає як результат осмислення досвіду просвітників, узагальненого, по-перше, у понятті «республіка вчених», а по-друге, у тому, що Ю. Габермас назвав структурною трансформацією публічної сфери (*Öffentlichkeit*) [1]. Упродовж XVI–XVII ст. у Європі, де більшість ще живе середньовічним устроєм і релігійними уявленнями, формується «*Respublica Literaria*» (англ. «*Republic of Letters*», фр. «*Republique des Lettres*») як вільна асоціація інтелектуалів, що налагоджують тісну комунікацію передусім через приватне листування. А у XVIII ст. усе більше зростає кількість людей, яких Кант іменує «читаючою публікою» та до яких має бути звернена активність людей як «учених», тобто всіх, хто бажає проявити свободу думки і перевірити на істинність свої твердження. Йдеться про становлення третього стану, захопленого просвітницькими ідеями та практиками — буржуазії (*Bürgerstand*). Саме вони не просто слідкують за новинками книжкових ярмарок і багато читають, але й

⁷ Так, наприклад, Джессіка Браун стверджує, що впродовж XX століття більшість не скептично налаштованих епістемологів прийняла позицію фалібілізму, однак останнім часом інфалібілістський спосіб мислення набуває все більшої популярності [9, р. ix].

⁸ Кант пише: «Але під публічним (відкритим) використанням власного розуму я розумію таке, що здійснюється кимось як ученим перед усією публікою читацького світу. Приватним (особистим, закритим) використанням я називаю таке, яке здійснюється кимось на певній дорученій йому громадській посаді чи службі» [13, S. 37]. (Я вдячна О. Є. Оліфер за допомогу в уточненні перекладу з німецької мови фрагментів творів І. Канта.)

обговорюють нові ідеї у різноманітних салонах, ложах, гуртках тощо. Публічні практики використання свого розуму відточують раціональну силу судження освічених людей. Цій пізнавальній здатності Кант присвятив останню свою Критику, яка серед кантознавців вважається однією із найскладніших праць в історії філософії. Ганна Арендт мала намір прояснити сутність цієї здатності, однак не встигла завершити свій тритомний проєкт «Життя розуму» (*The Life of the Mind*) (1978). У третій Критиці — «Критиці сили судження» — Кант досліджує суть і межі легітимного застосування рефлектувальної (на відміну від визначальної) сили судження, яка підводить одиничне під загальне, яке ще невідоме (двох різновидів: естетичної та телеологічної). Саме на цю здатність людини Кант покладає сподівання щодо можливості поєднання природи (те, що є) зі свободою (те, що може і має бути), між якими, за його словами, утворилась «неозора прірва» (*unübersehbare Kluft*) [19, S. 175-176].

Не вдаючись у подробиці, які завели б далеко від теми статті, можна відмітити, що кантівська рефлектувальна сила судження відточується передусім шляхом публічного використання розуму, у реальній або уявній комунікативній взаємодії з іншими розумними істотами, і напряду пов'язана з дослідженням умов демократизації різних сфер суспільного життя. Згадувана максима широкого способу мислення, на думку Канта, є максимою для сили судження, дотримання якої є умовою функціонування спільного чуття (*Common sense*). Суть цієї максими полягає у вимозі вийти за межі своєї позиції, що завжди обумовлена суб'єктивними умовами, і спробувати стати на деяку спільну позицію (*allgemeinen Standpunkte*), яка формується шляхом узгодження окремих одиничних позицій. Для цього необхідно формувати в себе здатність послідовно намагатися стати на позицію інших людей, узгоджувати свою позицію та судження з альтернативними позиціями та реальними чи можливими судженнями, залучаючи не тільки розумові здатності, але і здатність уяви [19, S. 295]. Чим більшою є кількість позицій, на які людина спроможна себе поставити, оцінити їх аргументи та зрозуміти їх логіку, тим ширшим у неї стає спосіб мислення.

Важливими кантівськими поняттями в цьому відношенні є «горизонт знання» (*Horizonts Erkenntnisse*) та «позиція» (*Standpunkt*). Під першим він розуміє відповідність обсягу сукупності знання, з одного боку, та спроможностей і цілей суб'єкта, з іншого [20, S. 40]. Одним із видів горизонту знань, які виокремлює Кант, є приватний (*Privathorizont*), на відміну від всезагального й абсолютного. Оскільки приватний

горизонт є обумовленим, він залежить від різних емпіричних умов, як-от вік, стать, соціальне становище, спосіб життя тощо. Тому свій горизонт знання має як кожен окремий клас людей, так і кожна окрема людина [20, S. 41]. Важливими в контексті теми статті є також деякі правила, які формулює Кант стосовно розширення й обмеження горизонту наших знань, зокрема, третє («горизонт інших не варто вимірювати своїм власним і вважати марним те, що непотрібне для нас») та восьме («власний горизонт завжди варто радше розширювати, ніж звужувати») [20, S. 43]. Що стосується поняття «позиція», то воно важливе з огляду на кантівську ідею необхідності для раціонального суб'єкта усвідомлення, що його система переконань є однією із множини можливих, а отже, не може претендувати на абсолютну істину та потребує реального чи уявного максимального узгодження з іншими позиціями, тобто вміння стати на деяку всезагальну позицію.

5. Автономний розум

Кантівське бачення *автономного розуму* представлене, зокрема, у праці «Що значить орієнтуватися у мисленні?» (1786). Його суть зводиться до такої тези: «Свобода в мисленні означає підпорядкування розуму тільки таким законам, які він дає собі сам» [22, S. 145]. А отже, автономний розум у межах кантівської концепції означає дисциплінований і само-законний. Цей аспект зрілого розуму Кант у повній мірі розкриває у своїх трьох Критиках, розуміючи під критикою встановлення меж законного застосування окремих пізнавальних спроможностей, які він називає вищими й автономними. Незаконне застосування цих спроможностей (розуму в широкому значенні) породжує ілюзії, догматизм і гетерономію. Як підкреслює М. Фуко, така критика потрібна саме тоді, коли люди починають застосовувати власний розум, не спираючись на будь-які авторитети (Aufklärung) [7, с. 111], і мусять самостійно формулювати зрілі судження та нести відповідальність за їх публічне виголошення. У широкому цивілізаційному контексті йдеться про період переходу від традиційного типу культури до модерного, який безпосередньо на ідейному рівні закладається просвітниками. Переорієнтація з минулого на майбутнє і водночас невпинне прискорення впровадження інновацій в одиницю часу (як наслідок практично орієнтованої науки Нового часу) вимагає від людини не тільки радо вітати подібні інновації, які суттєво покращують умови її життя, але і «йти в ногу з часом» (Г. Люббе), готувати себе до адекватної реакції

на швидкоплинність сучасного світу, а також тренувати свій розум, щоб бути спроможним формулювати самостійні та зрілі судження відповідно до раціональних критеріїв, вести аргументовані дискусії та взаємодіяти на рівних з іншими носіями розуму.

Про які закони автономного розуму йдеться? Виходячи із загального духу кантівської філософії, можна говорити про закони окремих вищих пізнавальних здатностей, які Кант називає автономними: розсудок законодавствує у теоретичній сфері (на території (*Gebiet*) понять природи), (практичний) розум — у сфері моралі (на території поняття свободи), а (рефлектувальна естетична) сила судження, хоча і не має власної території, проте має ґрунт (*Boden*), а отже, встановлює закон для самої себе (геавтономія) у вигляді трансцендентального принципу формальної доцільності природи [19, S. 174-177, 179]. Кожна із вказаних вищих пізнавальних спроможностей встановлює апріорний конститутивний принцип в чітко окреслених межах свого легітимного вжитку.

Згідно з Кантом, сферою природи, де законодавствує розсудок, і сферою свободи, де законодавствує (практичний) розум, вичерпується все, що існує. Тому об'єктивні судження можуть формулювати тільки розсудок і розум (кожен у своїй царині); що стосується (рефлектувальної естетичної) сили судження, то її судження носять суб'єктивний характер (у кантівському сенсі) [19, S. 176-177]. Трансцендентальний суб'єкт формулює судження про природу, але з позиції належного, керуючись ідеєю спільного чуття та максимою широкого способу мислення. Кант у третій Критиці роз'яснює своє бачення *common sense*, пропонуючи розрізняти спільне чуття як смак та як здоровий глузд, як естетичну та як інтелектуальну силу судження відповідно. Саме смак, на його думку, може з більшим правом іменуватися *sensus communis* (нім. *Gemeinsinn*, англ. *Common sense*), ніж здоровий глузд, адже він має справу не стільки із зовнішніми чуттями, які завжди привносять суб'єктивний момент у пізнання, скільки із внутрішніми, пов'язаними з впливом рефлексії на душу та почуттям вдоволення. Однак, Кант стверджує, що і вміння людей повідомити одне одному про внутрішнє чуття доцільного стану душі (з чим має справу естетична рефлектувальна сила судження), і вміння повідомити свої думки (з чим має справу здоровий глузд) вимагають співпраці розсудку й уяви, і саме тому сила судження має керуватися максимою мислено ставити себе на місце кожного іншого [19, S. 295-296].

Керуючись законами вищих пізнавальних спроможностей, людина як носій розуму має докладати неабияких зусиль, щоб її розум набув

статусу автономного, а також не втратив цей статус у ході свого використання. Для цього суб'єкт має усвідомлювати сутність і призначення законів власного розуму, а також межі легітимного використання окремих пізнавальних спроможностей. Якщо йдеться про теоретичну сферу (сферу наукового пізнання), то це є цариною розсудку, який націлений на пошук істини стосовно феноменального світу. Він завжди працює у зв'язці з чуттєвістю, а отже, обмежений сферою можливого досвіду. Тому розум у вузькому значенні (*Vernunft*) тут може відігравати тільки регулятивну функцію. Крім того, як стверджує Кант, кожній окремій людині варто пам'ятати, що позиція «Божественного ока» (*göttliche Auge*), або ж «Провидіння» (*Standpunkt der Vorsehung*), не доступна людській мудрості [15, S. 83], що людську мудрість не можна вважати непогрішимою (*unfehlbar*) [15, S. 32] і що правильність наших думок може бути встановлена тільки шляхом публічної дискусії, під час якої необхідно слідувати максимі широкого способу мислення, тобто намагатися ставити себе на позицію (реальних чи уявних) інших.

Якщо йдеться про практичну сферу (сферу моральної дії), то тут, навпаки, (практичний) розум виходить за межі емпіричної дійсності і скеровує волю, спираючись на чисті, ним же сформульовані, принципи. У цій царині варто виходити із презумпції «гідності кожної розумної істоти», а отже, як стверджує Кант, нікому не дозволено посягати на «невідчужуване право на свободу та рівність у справах чистого розуму» [21, S. 394]. Користуватися своїм власним розумом означає для Канта слідувати максимі самозбереження розуму (*Selbsterhaltung der Vernunft*), тобто в усьому тому, що передбачаєш, необхідно питати себе: чи можна робити підставу, виходячи з якої ти це передбачаєш, або правило, яке слідує із цього припущення, «всезагальним принципом використання свого розуму» [22, S. 146].

Як справедливо зауважує О. О'Ніл, під час оцінки кантівської філософії необхідно виходити з її внутрішньої логіки та систематичних інтенцій, а отже, намагатися уникати як спроб помістити його етику в емпіричне середовище, так і відокремити практичну філософію від теоретичної. Сам Кант у третій Критиці, як уже зазначалося, намагався подолати «неозору прірву» між сферою понять природи і сферою поняття свободи, і крім того, він постійно наголошував на ідеї чистого розуму та його апіорних форм. Теоретичне пізнання не може початися без встановлення чітких стандартів розуму (критеріїв, процедур нашого мислення), а оскільки практичній філософії Кант надає перевагу над теоретичною (а практичному розуму над теоретичним), то О. О'Ніл стверджує, що категоричний імператив як вищий принцип

практичного розуму має бути центральним не тільки для його етики, але і для всієї філософії загалом [24, р. ix]. Це означає, що розум у його практичному прояві визначає для людини орієнтири в будь-якій сфері, формулюючи свої принципи як закони. Тому людина як носій розуму завжди опиняється у стані вибору між слідуванням законам власного розуму (як загальнолюдської спроможності), який визначає критерії, стандарти, орієнтири як для теоретичної, так і для практичної сфер, і тим, що О'Ніл називає «дезорієнтованою свідомістю» [24, р. x]. Вочевидь дезорієнтація з'являється тоді, коли розум втрачає свою автономію або ж не набуває її взагалі; будучи гетерономним, розум мусить спиратися на зовнішні орієнтири.

Важливим аспектом зрілого автономного розуму для Канта є його дисциплінованість. Під дисципліною він розуміє примус, який обмежує і викоринює постійну схильність відступати від тих чи тих правил [18, S. 466-467]. По суті, Кант використовує цілу низку юридичних і політичних метафор, щоб продемонструвати негативні інструкції для автономного розуму. Ще в першій Критиці в розділі «Дисципліна чистого розуму» Кант формулює та роз'яснює такі негативні інструкції для розуму в його догматичному й полемічному вжитку, стосовно гіпотез та доказів. Зокрема, він стверджує, що без критики розум перебуває ніби у природному стані і не може відстояти свої твердження та претензії інакше, ніж як за допомогою війни. Тому критику чистого розуму можна розглядати як справжній трибунал для всіх його суперечок, адже вона (та законодавство розуму, що на неї спирається) призначена для того, щоб визначити права розуму загалом і судити про них відповідно до основоположень його першої інстанції. Критика в розумінні Канта створює спокій правового стану, за якого нам належить вести наші суперечки у вигляді процесу. І якщо у природному стані кінець суперечці кладе перемога однієї зі сторін, яка породжує нетривкий мир через втручання у справу керівництва (зовнішніх авторитетів), то у правовому стані справа має завершитися вироком, який, проникаючи у саме джерело суперечки, має забезпечити вічний мир [18, S. 491-492]. Кант говорить про «священні» (heilig) права людського розуму, який не визнає жодного судді, окрім загальнолюдського розуму, у якому кожен як вільний громадянин має голос, а отже, повинен мати можливість виражати свої сумніви та навіть накладати veto. Вироки розуму варто розглядати тільки як «згоду вільних громадян», кожен з яких відповідальний за будь-яке покращення, яке тільки можливе в нашому стані [18, S. 484, 492].

Дисциплінований розум у межах кантівської філософії залишає-

ться вільним, адже свобода є умовою існування розуму взагалі. Дисциплінованість розкриває негативний аспект свободи, оскільки встановлює для розуму межі, усередині яких він може здійснювати свою позитивну свободу. Теоретична раціональність не визначає, що має бути пізнаним, а практична — що саме має бути зробленим [24, р. 27]. Розум, який розглядається Кантом як конструкція і як загальнолюдська здатність, спроможний самостійно розв'язувати як пізнавальні, так і практичні задачі на основі встановлених для себе обмежень. Саме в цьому аспекті і проявляється його автономність у широкому сенсі⁹.

Важливо відмітити, що Кант був першим філософом, який почав розглядати автономію як властивість індивідуального суб'єкта (*Persönlichkeit*), адже в античній та новочасній традиціях цей термін використовувався на позначення права незалежних від іноземного панування міст чи держав самостійно видавати закони. Для Канта автономія — це передусім фундамент свободи й моралі, які, за його твердженням, можна «врятувати» тільки вийшовши за межі емпіричної дійсності у сферу чистого розуму. Автономія у кантівській інтерпретації — двоєдиний процес, що передбачає як негативну свободу (незалежність від сторонніх причин, тобто всіх емпіричних проявів дійсності та власної природи), так і позитивну (властивість волі бути законом для самої себе). Вказане розуміння автономії характеризує автономний розум як у вищій мірі зрілий з усіма можливими (і зазначеними вище) конотаціями. Такий розум не є заданим для кожної окремо взятої людини; однак можливість мати його в себе — цілком реальна для людини, яка наважиться бути повнолітньою (у кантівському розумінні).

6. Висновки

Читаючи кантівські роботи різних років, можна простежити еволюцію його уявлень про розум: від зовнішньо звільненого (емансипованого, тобто очищеного від різноманітних забобонів) до внутрішньо

⁹ Тема автономії займає провідне місце у сучасній англомовній літературі, присвяченій етиці та політиці, зокрема у Дж. Ролза, Б. Аккермана, Т. Скенлона, Р. Вульфа та ін. Джеральд Дворкін, наприклад, вказує на те, що термін «автономія» часто використовується у доволі широкому спектрі значень: як бажана якість людини і як еквівалент свободи (негативної та/або позитивної), самоврядування чи суверенітет, свобода волі, гідність, цілісність, індивідуальність, незалежність, відповідальність, самопізнання, самоствердження, критичне міркування, свобода від зобов'язань, відсутність зовнішньої причинності, усвідомлення власних інтересів тощо [11, р. 6].

звільненого (критика самого розуму) й активного; від публічного (з правом на свободу висловлювання) до розуму з широким способом мислення (керованого спільним чуттям); зрештою, від незалежного (негативно вільного) до автономного в сенсі самозаконного, самодисциплінованого та по-справжньому зрілого. Така еволюція ілюструє влучність формули Н. Гінске, яка розкриває кантівську концепцію розуму у всіх його проявах, — «між Просвітництвом і критикою розуму». Якщо вписувати критичну філософію Канта, центральним поняттям якої є поняття (загальнолюдського) розуму, у загальний історико-філософський процес, то вона загалом відповідає духу епохи Просвітництва, є її, так би мовити, квінтесенцією. У такому ракурсі справедливим і показовим є заклик Отто Лібмана «Назад до Канта!» після півстолітньої рецесії кантівської філософії в Німеччині тими, кого він позначив як епігони, які у більшій чи меншій мірі перебували під впливом романтизму та його критичної настанови щодо Просвітництва. Якщо ж оцінювати цю концепцію з висоти сучасності, можна загалом кваліфікувати її як першу цілісну концепцію критичного мислення, яка охоплює всі суттєві ознаки цього типу мислення вищого порядку: самостійність, логічність, рефлексивність, соціальність, етичність, контекстуальність, критеріальність, поміркованість, гнучкість, лімінальність тощо.

Література

1. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: Дослідження категорії громадянське суспільство / пер. з нім. А. Онішко. Львів : Літопис, 2000.
2. Максимов С. И. Философия права И. Канта как проект правового общества. *Иммануил Кант: наследие и проект* / под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. Москва: «Канон» РООИ «Реабилитация», 2007. С. 351-358.
3. Оннаш Е.-О. Від Канта до Гегеля або Що таке класична німецька філософія? / пер. з нім. О.Є.Оліфер. *Актуальні проблеми духовності*: зб. наук. праць / ред. Я. В. Шрамко. Вип. 17. Кривий Ріг. 2016. С. 3-15.
4. Поппер К. Р. Эволюционная эпистемология. *Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики*. Москва: Эдиториал УРСС, 2000. С. 57-74.

5. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта / пер. с итал. С. А. Мальцевой. Санкт-Петербург: Пневма, 2002.
6. Соловьев Э. Ю. «Не дай мне Бог сойти с ума...» (максима самосохранения разума в антропологии Канта). *Историко-философский ежегодник' 2011*. Москва: Канон, 2012. С. 205-232.
7. Фуко М. Що таке Просвітництво? / пер. з фр. І. Карівця. *Гуманітарні візії*. 2015. Вип. 1, № 2. С. 109-116.
8. Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта; Без примечаний: афоризмы / пер. с нем. под ред. Н. В. Мотрошиловой. Москва: Культурная революция, 2007.
9. Brown J. Fallibilism: Evidence and Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2018.
10. Cassirer E. Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1932.
11. Dworkin G. The Theory and Practice of Autonomy. Cambridge: UK Cambridge University Press, 1988.
12. Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. *Immanuel Kant, Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff. (Die Akademie-Ausgabe der Schriften Immanuel Kants = AA). Band VII. 117-333.
13. Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Kant: AA VIII. 33-42.
14. Kant I. Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Kant: AA XX. 1-192.
15. Kant I. Der Streit der Facultäten. Kant: AA VII. 1-115.
16. Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant: AA IV. 465-565.
17. Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. Kant: AA V. 1-163.

18. Kant I. Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787). Kant: AA, III.
19. Kant I. Kritik der Urteilskraft. Kant: AA V. 165-485.
20. Kant I. Logik. Kant: AA IX, 1-150.
21. Kant I. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. Kant: AA VIII. 387-406.
22. Kant I. Was heißt: Sich im Denken orientiren? Kant: AA VIII. 131-147.
23. Møller S.Ch. Kant's tribunal of reason: legal metaphor and normativity in the Critique of pure reason. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2020.
24. O'Neill O. Constructions of reason Explorations of Kant's practical philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
25. Popper K.R. Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge. London: Routledge, 2010.
26. Popper K.R. Immanuel Kant: Der Philosoph der Aufklärung in Popper K.R. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 1: Der Zauber Platons. Verlag: UTB, Stuttgart, 1992. S. 11-27.
27. Willingham D.T. Why don't students like school? : A cognitive scientist answers questions about how the mind works and what it means for your classroom. San Francisco: John Wiley & Sons, 2009.

References

1. Habermas Yu. Strukturni peretvorennia u sferi vidkrytosty: Doslidzhennia katehorii hromadianske suspilstvo / per. z nim. A. Onyshko. Lviv: Litopys, 2000.
2. Maksimov S.I. Filosofiya prava I. Kanta kak proekt pravovogo obshchestva. *Immanuel Kant: nasledie i proekt* / pod red. V. S. Stepina, N. V. Motroshilovoj. Moskva: «Kanon» ROOI «Reabilitaciya», 2007. S. 351-358.

3. Onnash E.-O. Vid Kanta do Hehelia abo Shcho take klasychna nimetska filozofia? / per. z nim. O.Olifer. *Aktualni problemy dukhovnosti*. Vyp.17. Kryvyi Rih. 2016. S.3-15.
4. Popper K.R. Evolyucionnaya epistemologiya. *Evolucionnaya epistemologiya i logika social'nyh nauk: Karl Popper i ego kritiki*. Moskva : Editorial URSS, 2000. S.57-74.
5. Reale Dzh., Antiseri D. Zapadnaya filozofiya ot istokov do nashih dnei. Ot Vozrozhdeniya do Kanta / per. s ital. S. A. Malcevoj. Sankt-Peterburg : Pnevma, 2002.
6. Solovev E.Y. «Ne daj mne Bog sojti s uma...» (maksima samosohraneniya razuma v antropologii Kanta). *Istoriko-filosofskij ezhegodnik' 2011*. Moskva : Kanon, 2012. S.205-232.
7. Fuko M. Shcho take Prosvitnytstvo? / per. z fr. I.Karivtsia. *Humanitarni vizii*. 2015. Vyp.1, №2. S.109-116.
8. Hinske N. Mezhdz Prosveshcheniem i kritikoj razuma: etyudy o korpuse logicheskikh rabot Kanta; Bez primechanij: aforizmy / per. s nem. pod red. N. V. Motroshilovoj. Moskva : Kulturnaya revolyuciya, 2007.
9. Brown J. Fallibilism: Evidence and Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2018.
10. Cassirer E. Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen : Verlag von J.C.B. Mohr, 1932.
11. Dworkin G. The Theory and Practice of Autonomy. Cambridge: UK Cambridge University Press, 1988.
12. Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. *Immanuel Kant, Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff. (Die Akademie-Ausgabe der Schriften Immanuel Kants = AA). Band VII. 117-333.
13. Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Kant: AA VIII. 33-42.

14. Kant I. Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Kant: AA XX. 1-192.
15. Kant I. Der Streit der Facultäten. Kant: AA VII. 1-115.
16. Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant: AA IV. 465-565.
17. Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. Kant: AA V. 1-163.
18. Kant I. Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787). Kant: AA, III.
19. Kant I. Kritik der Urteilskraft. Kant: AA V. 165-485.
20. Kant I. Logik. Kant: AA IX, 1-150.
21. Kant I. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. Kant: AA VIII. 387-406.
22. Kant I. Was heißt: Sich im Denken orientiren? Kant: AA VIII. 131-147.
23. Møller S.Ch. Kant's tribunal of reason: legal metaphor and normativity in the Critique of pure reason. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2020.
24. O'Neill O. Constructions of reason Explorations of Kant's practical philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
25. Popper K.R. Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge. London: Routledge, 2010.
26. Popper K.R. Immanuel Kant: Der Philosoph der Aufklärung in Popper K.R. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 1: Der Zauber Platons. Verlag: UTB, Stuttgart, 1992. S. 11-27.
27. Willingham D.T. Why don't students like school? : A cognitive scientist answers questions about how the mind works and what it means for your classroom. San Francisco: John Wiley & Sons, 2009.

Надійшла до редакції 17 вересня 2021 р.

Панафідіна Оксана Петрівна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Panafidina Oksana

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086

<https://orcid.org/0000-0002-1010-903X>oxanapanafidina@gmail.com<https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4524>

KARL POPPER'S SOLUTION TO THE PROBLEM OF INDUCTION AND THE NON-JUSTIFICATIONIST CONCEPTION OF RATIONALITY

Dmytro Sepetyi

Abstract. The article provides a detailed account and elucidation of Karl Popper's solution to Hume's problem of induction. It is pointed out that the solution has two major aspects. The first, explicitly described by Popper as his solution to the problem of induction, is the replacement of the inductivist account of the development of empirical knowledge, according to which cognition begins with observations of particular events and proceeds through inductive inferences to certainly true or highly probable theories-generalisations, with the hypothetico-deductivist account, according to which cognition begins with a problem and proceeds through conjecturing its possible solutions (advancing hypotheses) and attempts to falsify them by reproducible results of observations/experiments. The second aspect has to do with the problem of justification of the hypothetico-deductivist account (which replaces Hume's problem of the justification of induction). This problem is shown to be dealt with within Popper's-Bartley's general solution to the problem of justification, usually described as «non-justificationism», which admits the impossibility of absolute definitive justification (for any position) and replaces the search for such justification with the evaluation of relative advantages/disadvantages of competing approaches, which can provide us with reasons to prefer or tentatively accept one of them. The comparison is made between Popper's hypothetico-deductivist account and Charles Pierce's account based on abduction, or inference to the best explanation. It is shown that these accounts have similar logical structures, that with respect to empirical science they suggest mutual corrections and clarifications, and that inference to the best explanation can provide justification for the assumption of the existence of laws of nature, which is implicit in the hypothetico-deductivist account.

Keywords: induction, justification, hypothetical-deductive method, falsificationism, abduction, Popper, Bartley, Pierce.

РОЗВ'ЯЗАННЯ ПРОБЛЕМИ ІНДУКЦІЇ КАРЛОМ ПОПЕРОМ ТА НЕДЖАСТИФІКАЦІОНІСТСЬКА КОНЦЕПЦІЯ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Анотація. У статті докладно розглянуто та висвітлено розв'язання проблеми індукції Г'юма, запропоноване Карлом Поппером. Зауважено, що

це розв'язання має два головні аспекти. Перший, експліцитно описаний Поппером як його розв'язання проблеми індукції, полягає в заміщенні індуктивістської концепції розвитку емпіричного знання, згідно з якою пізнання починається зі спостережень і через індуктивні умовиводи має досягати гарантовано істинних або високоймовірних теорій-узагальнень, на гіпотетико-дедуктивістську концепцію, відповідно до якої пізнання починається з проблеми і здійснюється через висунення здогадок, гіпотез щодо можливого її розв'язання та через спроби спростування цих гіпотез відтворюваними результатами спостережень/експериментів. Другий аспект стосується проблеми джастифікації (обґрунтування-виправдання) гіпотетико-дедуктивістської концепції, що постає на місці Г'юмівської проблеми джастифікації індукції. З'ясовано, як ця проблема трактується в контексті загального підходу Поппера та Вільяма Бартлі до проблеми джастифікації, що зазвичай описується як «не-джастифікаціонізм», полягає у визнанні неможливості абсолютної, остаточної джастифікації (для будь-якої позиції) і замість пошуку такої джастифікації пропонує оцінювання відносних переваг і недоліків наявних альтернатив, що може надати нам підстави для пробного віддання переваги одній із них. Проведено порівняння між гіпотетико-дедуктивістською концепцією Поппера та концепцією абдукції, або висновування до найкращого пояснення, Чарльза Пірса. Показано, що ці концепції мають подібну логічну структуру, а також продемонстровано, що стосовно емпіричної науки вони доповнюють, уточнюють і прояснюють одна одну; зокрема, висновування до найкращого пояснення може слугувати обґрунтуванням припущення про існування законів природи, яке передбачене гіпотетико-дедуктивістською концепцією.

Ключові слова: індукція, джастифікація, гіпотетико-дедуктивний метод, фальсифікаціонізм, абдукція, Поппер, Бартлі, Пірс.

One of the most important achievements, if not *the* most important achievement, on which Karl Popper prided himself was his solution to the problem of induction, or Hume's problem. These two names, «the problem of induction» and «Hume's problem», are used as synonymous by Popper and other participants of the discussion. I suspect that this may be misleading for understanding Popper's solution or, rather, solutions. Really, Hume's problem seems to be the problem of the justification of *induction*, but there is more to it: it is the problem of the *justification* of induction as well as *of any possible alternative* with which induction may be replaced. Popper's explicitly claimed solution to the problem of *induction* is hypothetico-deductivism and falsificationism.¹ This leaves open the problem of *justification* — now of hypothetico-deductivism and falsificationism instead of induction. The solution to this problem can be found as implicit in Popper's expositions of his general conception of rationality designated as *critical rationalism*.² The explicit statement

¹ Popper K. The Logic of Scientific Discovery. New York: Basic Books, 1959; Popper K. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. Routledge, 1962; Popper K. Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford University Press. 1972, 1979; Popper K. Realism and the Aim of Science. Routledge, 1985.

² Chapter 24, «Oracular Philosophy and The Revolt Against Reason», in Popper K. The Open Society and Its Enemies. Vol. 2. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1945. P. 212-245.

and defence of this solution (presented as the solution to *the problem of the limits of rationality*) was advanced by Popper's pupil William Bartley.³ Bartley calls it *pancritical rationalism*, or *comprehensively critical rationalism*, to emphasize that it is not a matter of limiting the application of rationality (and leaving the most fundamental positions to irrational commitment) but a matter of the replacement of the traditional conception that identifies rationality with the requirement for justification with the weaker (non-justificationist, or minimalist) conception that identifies rationality with the openness to critical discussion in the search for truth. In this way, Bartley repairs some ambiguity in Popper's earlier expositions of *critical rationalism*, which can be construed as retaining the identification of rationality with the requirement for justification but making exceptions to this requirement, as unavoidable «concessions to irrationalism». Bartley's important point was that rationality as openness to critical discussion (unlike the requirement for justification) need not make any exceptions, and can be applied comprehensively. Popper's-Bartley's non-justificationism changes the focus from the question of whether a theory is justified to the question of whether there are reasons to prefer a theory over other, alternative theories.

This article purports to provide a detailed account and elucidation of Popper's solution to the problem of induction, Popper's-Bartley's solution to the problem of justification (or of the limits of rationality), as well as the relationship between these solutions, hypothetico-deductivism-*cum*-falsificationism and pancritical rationalism. In addition, it compares the hypothetico-deductive account with the Piercean abductive account, and reveals their similarity and complementarity.

1. What Popper held to be his solution to Hume's problem of induction

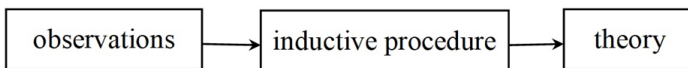
The specific problem of induction can be formulated as follows: given that we obtain our general theories by inductive generalization from experience, what inductive procedure, inductive method, or inductive logic ensures the truth or, at least, high probability of our theories? Popper's solution to this problem is:

³ Bartley W. *The Retreat to Commitment*. Alfred A. Knopf, 1962; Bartley W. *Rationality versus the Theory of Rationality* / Mario Bunge (Ed.), *The Critical Approach to Science and Philosophy*. New York: Free Press, 1964. P. 3-31.; Bartley W. *The Philosophy of Karl Popper. Part III. Rationality, Criticism, and Logic. Philosophia*. 1982. Vol. 11 (1-2). P. 121-221.

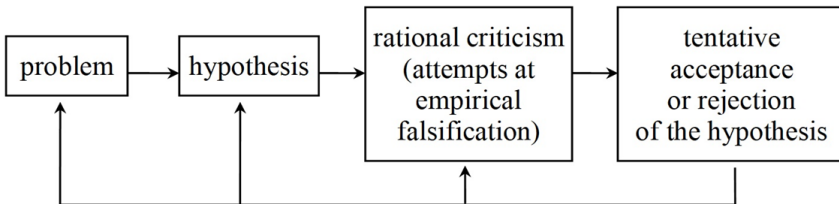
- (1) there is no inductive logic, no correct inductive procedure, no way to ensure the truth of our theories or even the high probability of them being true or generating true predictions;
- (2) the basic assumption of inductivism — the view that we obtain our general theories by inductive generalization from experience — is mistaken. In fact, we obtain our theories as conjectures made in attempts to solve our problems; after this, we should expose these hypotheses (tentative solutions to our problems) to critical discussion and empirical testing, which are attempts to *refute (falsify)* the theory at issue by demonstrating that its predictions contradict some results of properly made reproducible (usually, experimental) observations; hypotheses that withstand these ordeals are to be tentatively accepted as true. (The normative component, expressed by «should» and «are to be», defines favourable conditions for the development of our knowledge, the major factor of the progress in science.)

Some of Popper’s critics say that his hypothetico-deductive falsificati-
 onist theory is in fact a variety of induction. However, the two have very
 little in common, as we can see from the schemas below, which represent
 the structure of cognitive process according to the theory of induction and
 according to Popper’s theory.

Inductivist theory:



Popper’s theory:



To avoid a pretty usual misunderstanding, it should be noted that
 Popper’s rejection of induction does not mean the denial of the relevance
 of past experiences (observations) to the prediction of future events. It

would be absurd to deny such a relevance, and Popper didn't. What he denied is that this relevance is a matter of (inductive) *inference* from past observations to future events. He countered this with the claim that the relevance of past observations to prediction of future events is mediated by theories, which are, by their nature, hypotheses, conjectures that *are not inferable* from past observations. (Without such hypotheses we could have no idea as to *which* features of previously observed events are relevant for predictions of future events and *how* they are relevant). Consider, for example, Popper's explanation in the Appendix 2 of *Objective Knowledge*:

We never (least of all in science) draw inferences from mere observational experience to the prediction of future events. Rather, each such inference is based upon observational experience (formulated by statements of «initial conditions») *plus* some *universal theories*. The presence of these theories (such as Newton's theory of gravitation) is essential for arguing from the past to the future. But *these universal theories are not in their turn inferred* from past observational experience. They are, rather, *guesses*: they are *conjectures*.⁴

2. The residual problem of justification and Popper's-Bartley's solution

Now we turn to the more general problem — Hume's problem of the *justification*, either of induction, or of *whatever we put in the place of induction*. Hume contended that it is impossible to properly rationally justify induction; hence our reliance on it is irrational. Here, «proper rational justification» can be defined as a logically valid argument without unjustified premises. We obtain a proper rational justification if and only if the argument is logically valid and all its premises are justified. If (some of) the premises aren't justified, then the conclusion drawn from them is also unjustified. But such a proper rational justification is impossible, for obvious logical reasons! To justify a premise of an argument, you need another argument with other premises, and to justify those premises you need yet other arguments with yet other premises, and to justify those premises . . . , and so on *ad infinitum*. This chain has no end and so never achieves its required destination — justified premises that can serve as the foundation for justified conclusions. And this argument applies not only to induction but to any contender for its place in our general account of how we obtain and develop our theoretical knowledge!

⁴ Popper K. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. (Rev.ed.) Oxford University Press, 1979.

Arguably, the most congenial Popperian solution to this problem is «biting the bullet». Yes, it is impossible to justify, in the way specified above, anything whatever (including, surely, hypothetico-deductivism and falsificationism). But, in the one very important meaning of the word «rationality», this does not mean that it is impossible to be rational (or that it is inevitable to be irrational) with respect to all, or most, or some of our ideas. This meaning — which I will call critical or minimalist or non-justificationist conception of rationality — is that we admit that we may be mistaken in our views, and we keep our views open to critical discussion and are willing to renounce or revise them if some arguments to this end happen to be convincing for us.

The basics of this conception of rationality can be found in Popper's expositions of *critical rationalism* as opposed to *uncritical* or *comprehensive rationalism*, in Chapter 24 of *The Open Society and Its Enemies*. However, that exposition allows two very different interpretations as to what the principal difference between critical and uncritical/comprehensive rationalism is supposed to be.

Popper describes uncritical/comprehensive rationalism as «the attitude of the person who says “I am not prepared to accept anything that cannot be defended by means of argument or experience”»; «the principle that any assumption which cannot be supported either by argument or by experience is to be discarded».⁵

There are two main objections to this view.

First, the acceptance of rationalism itself cannot be a matter of its being justified by argument or experience: «neither logical argument nor experience can establish the rationalist attitude; for only those who are ready to consider argument or experience, and who have therefore adopted this attitude already, will be impressed by them».⁶

⁵ Popper K. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. 2. 1945. P. 217.

⁶ *Ibid.* P. 217-218. Arguably, this objection is not irresistible. There are at least two ways for a comprehensive rationalist to meet it. First, she can point out that to be *sometimes* affected by arguments, to *sometimes* take the rational attitude, with respect to *some* issues, one does not need to be a rationalist. Certainly, a person who is not a rationalist (either an irrationalist or someone who does not take sides in the rationalism/irrationalism debate) can (and in fact, surely will) sometimes be rational. Rationalism is not a matter of *sometimes* being rational but of *principal, conscious allegiance* to rationality. To say more, it is mistaken to think of rationality and allegiance to the rational attitude as an either-or matter (a person is either rational or entirely devoid of rationality) — the mistake aptly criticised by Ray Percival as «The Myth of the Closed Mind» (Percival R. *The Myth of the Closed Mind*. Open Court, 2011). Rather, rationality and allegiance to it is a matter of degrees, more-or-less.

Second, «the principle that any assumption which cannot be supported either by

The second (much graver) objection to uncritical/comprehensive rationalism is that its requirement for justification cannot be satisfied because it generates infinite regress (as explained in the first paragraph of this section).

As for his preferred alternative, critical rationalism (CR), Popper presented it so that two approaches are distinguishable:

(1) CR is the view that makes important «concessions to irrationalism»: unlike comprehensive rationalism, it admits limitations on rationality — that unavoidably, some positions should be accepted irrationally;

(2) CR is the view that, unlike non-critical rationalism, identifies rationality not with the requirement of justification (that a position, to be accepted, should be supported by argument or by experience) but with openness to critical discussion.

This duality (ambiguity?) is contained already in the designation of the more traditional conception (that Popper criticises) as comprehensive/uncritical rationalism. What is wrong with this view? Is it that it takes the requirement of rationality as comprehensive, applicable to all beliefs? Or is it that it ineptly identifies rationality with justification? If the former, then its alternative, short of irrationalism, is non-comprehensive rationalism, (1); if the latter, then the relevant alternative is non-justificationist rationalism, (2). However, Popper didn't draw the distinction.

On the one hand, Popper takes the first objection against uncritical/comprehensive rationalism, that «a rationalist attitude must be first adopted if any argument or experience is to be effective, and it cannot therefore be based upon argument or experience»,⁷ as entailing the following conclusion:

[W]hoever adopts the rationalist attitude does so because without reasoning he has adopted some decision, or belief, or habit, or behaviour, which therefore in its turn must be called irrational. Whatever it may be, we can describe it as an irrational faith in reason. Rationalism is therefore far from comprehensive or self-contained.⁸

argument or by experience is to be discarded» (Popper K. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. 2. 1945. P. 217) does not require that if the assumption is to be accepted, it should be accepted *because* it is supported either by argument or by experience. In fact, it states no condition for initial acceptance — only the condition for discarding. An uncritical rationalist can say that even if rationalism is accepted *not because it was supported* by an argument, once accepted, it *can be supported* by an argument, and so the principle at issue *does not* require that rationalism be discarded.

⁷ Ibid. P. 217-218.

⁸ Ibid. P. 218.

Accordingly, he describes «critical rationalism» as a «minimum concession to irrationalism»⁹, «one which frankly admits its limitations, and its basis in an irrational decision, and in so far, a certain priority of irrationalism».¹⁰ This strongly suggests the identification of critical rationalism with (1).

On the other hand, Popper describes the rationalism he espouses as «an attitude of readiness to listen to critical arguments and to learn from experience»; «fundamentally an attitude of admitting that “I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get nearer to the truth”».¹¹ This suggests the identification of critical rationalism with (2).

Popper, in *The Open Society and Its Enemies*, combined (1) and (2). Bartley, in *The Retreat to Commitment*, made a sharp distinction between (1) and (2); he took over (2) but criticised its conjunction with (1). Bartley argued that rationality as openness to critical discussion does not engender those problems that beset non-critical (justificationist) rationalism; hence, a critical rationalist, on his/her own (rather than on the uncritical rationalist's) conception of rationality need not and should not make any concessions to irrationalism, let alone admitting its basis in an *irrational* decision, or *irrational* faith in reason, or «a certain priority of irrationalism». So (1) is not needed and sits badly with (2): (1) implies the old notion of rationality, that of non-critical (justificationist) rationalism, rather than the notion introduced by (2). So Bartley considered (1) as «superfluous remnant of justificationism, out of line with the main thrust and intent of his [Popper's. — *D.S.*] methodology, empty baggage carried over from the dominant tradition»¹².

Bartley argued that *if we identify rationality with the openness to critical discussion and readiness to revise our beliefs and attitudes in the light of this discussion*, then rationality can be comprehensive — it is not the case that something should necessarily be left outside its domain: «there are no limits to rationality in the sense that one *must* postulate dogmas or presuppositions that must be held exempt from review»¹³; «it is not necessary to mark off a special class of statements, the justifiers, which *do* the justifying and criticizing but are not open to criticism».¹⁴

⁹ Ibid. P. 219.

¹⁰ Ibid. P. 218.

¹¹ Ibid. P. 213.

¹² Bartley W. *Unfathomed Knowledge, Unmeasured Wealth*. Open Court, 1990. P. 237.

¹³ Bartley W. *The Retreat to Commitment*. (2nd ed., rev. and enl.) Open Court, 1984. P. 221.

¹⁴ Ibid. P. 223.

Accordingly, the name he proposed for (2) is «pancritical rationalism», or «comprehensively critical rationalism».

Popper retained the name «critical rationalism» (without «pan» or «comprehensively») but assimilated main points of Bartley's conception; in particular, he stated his approval to «the principle that *nothing is exempt from criticism*», «the principle that *everything is open to criticism* (from which this principle itself is not exempt)»¹⁵, and characterised his conception of rationality as non-justificationist.¹⁶

There is a pretty common (and detrimental) misunderstanding about Popper's-Bartley's non-justificationism that should be warned against. David Miller, who was a friend and one of the most reputed followers of Popper, wrote an influential book *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, in which he construed — or rather advanced his own version of — critical rationalism as the view that rationality has nothing to do with reasons and needs nothing but deductions of false consequences.¹⁷ Quite a few Popperians took Miller's view as a genuine representation (and clarification) of Popper's-Bartley's views. However, I think that it is a mistake: arguably, Miller's «critical rationalism» is in conflict with Popper's views and is not entailed by Bartley's case for pancritical rationalism (as the solution to the problem of the limits of rationality).¹⁸ And arguably, Miller's «critical rationalism» can't work as a general account of rationality (applicable to all reasoning, whether inside or outside empirical sciences) and leads to absurd and clearly false consequences.¹⁹

The point of Popper's critical rationalism is that rationality is a matter of our being open to rational discussion and ready to revise our theories, beliefs, attitudes etc. in the light of such discussion, and the point of Bartley's pancritical rationalism is that such openness/readiness (and, hence, rationality) does not need any principal exceptions, and so can be comprehensive. And a rational discussion is, as Popper explained, one

¹⁵ Popper K. *The Open Society and Its Enemies*. (4th rev. ed.) Vol. 2. Routledge & Kegan Paul, 1962. P. 408-409.

¹⁶ See especially Popper K. *Realism and the Aim of Science*.

¹⁷ Miller D. *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*. Open Court, 1994.

¹⁸ See Sepetyi D. Non-justificationism and the negativist legend about Karl Popper's philosophy. *Actual Problems of Mind*. 2020. Vol. 21. P. 24-45 for an analysis of Popper's and Bartley's texts to this point.

¹⁹ See Berkson W. In Defence of Good Reasons. *Philosophy of the Social Sciences*. 1990. Vol. 20 (1). P. 84-91; Berkson W. Methodology Is Pragmatic. *Philosophy of the Social Sciences*. 1990. Vol. 20 (1). P. 95-98; Sepetyi D. Non-justificationism and the negativist legend about Karl Popper's philosophy. *Actual Problems of Mind*. 2020. Vol. 21. P. 24-45.

that satisfies three basic principles:

1. The principle of fallibility: perhaps I am wrong and perhaps you are right. But we could easily both be wrong.
2. The principle of rational discussion: we want to try, as impersonally as possible, to weight up our reasons for and against a theory; a theory that is definite and criticizable.
3. The principle of approximation to the truth: we can nearly always come closer to the truth in a discussion which avoids personal attacks. It can help us to achieve a better understanding; even in those cases where we do not reach an agreement.²⁰

Popper's formulation of «the principle of rational discussion» is unambiguous about rationality being a matter of dealing with reasons (both *pro* and *contra*), and trying to estimate their relative «weightiness».

3. Back to «justification» of the preference for Popper's hypothetico-deductive account of science over the inductivist account

This view of rationality and «justification» dispenses with the question of whether a theory (or a statement, or a position) is justified in an «absolute» sense, and replaces it with the question of *relative* justification — the reasons for preferring a theory (a statement, a position) over other, alternative ones.²¹ In our case, the relevant question is: why is Popper's hypothetico-deductive account of science preferable to the inductivist account and other alternatives (if there are any)? What reasons «justify» this preference?

One major deficiency of the inductive account is concerned with inductive inferences, which are taken to be necessary for acquiring any useful knowledge about the world beyond a mere collection of records of particular observations. Hume's problem of induction is that such inferences are invalid, and not only in cases where the conclusion is «deterministic» (such as «All swans are white» or «The Sun will rise tomorrow morning») but also if conclusions are probabilistic (as with

²⁰ Popper K. In *Search of a Better World*. Routledge, 1992. P. 199.

²¹ Here, again, Popper's views about reasons and «justification» were (*pace* Miller) that «we can often give reasons for regarding one theory as preferable to another» by «pointing out that, and how, one theory has hitherto withstood criticism better than another», and «giving reasons for one's preference can of course be called a justification (in ordinary language)» (Popper K. *Realism and the Aim of Science*. P. 19-20).

inductive conclusions like «More than $x\%$ of swans are white» or «It is more probable that the Sun will rise tomorrow morning than not»). In cases of open (potentially infinite) multitudes, from the fact that all As *so far observed* (no matter how many) had a property B it *does not follow* that all As have B, or that a certain percentage of As have B, or that there is such-and-such probability that the next A that we will observe has B.

However, some inductivists²² object to this argument by pointing out that it appeals to *deductive validity*: by the rules of deductive logic, the (universal or probabilistic) conclusion does not follow from the conjunction of the (singular) premises. However, that only shows that induction is not (reducible to) deduction. But on the inductivist view, it should not be; rather it is as fundamental as deduction. Induction is to be taken as complementary to deduction, and many inductivists hold that there is some such thing as inductive logic that justifies inductive inferences. So perhaps inductive inferences are justified, although deductively invalid. Now suppose an opponent appeals to Hume's arguments to the point that we cannot justify the belief that inductive inferences are likely to result in true conclusions without reliance on induction; so any purported justification of induction will be viciously circular. To this, an inductivist can object that although such a justification will be circular, this circularity is not vicious, because anyway, even deductive logic cannot do better than justify its rules by its own means. If we try to justify the rules of deductive logic by advancing some argument in their favour, that argument inevitably relies on the rules of deductive logic. If this circularity does not discredit deductive logic, then the impossibility of non-circular justification of inductive logic is not discrediting for the latter as well.

Against this, an opponent of inductivism can argue that the supposed parallelism between (justification of) inductive and deductive logic is spurious. To begin with, despite centuries of efforts of inductivists, there is no clear and agreed upon account of what the rules of inductive logic are supposed to be. Compare: the main rules of deductive logic were formulated in the 4th century BC by Aristotle and are universally agreed upon. This

²² See, for example: Black M. The justification of induction // Black M. *Language and philosophy*: Studies in method. Cornell University Press, 1949. P. 59-88; Black M. *Models and Metaphors*. Cornell University Press, 1962; Jones G., Perry C. Popper, Induction and Falsification. *Erkenntnis*. 1982. Vol. 18. P. 97-104; Sanford D.H. The Inductive Support of Inductive Rules: Themes from Max Black. *Dialectica*. 1990. Vol. 44. P. 23-41; Papineau D. Reliabilism, Induction and Scepticism. *The Philosophical Quarterly*. 1992. Vol. 42 (166). P. 1-20; Lange M. Hume and the Problem of induction / D. Gabbay, S. Hartmann and J. Woods (eds.). *Inductive Logic*. Amsterdam: Elsevier, 2011. P. 43-92.

is not a merely accidental historical fact. Rather, it is a reflection of the fact that deductive inferences (patterns of which are expressed by the rules of deductive logic) are *self-obviously* valid. If you think of the matter *and if you have some basic logical grasp*, you will just «see», for example, that if all men are mortal, and if Socrates is a man, then Socrates is mortal; obviously it cannot be otherwise. And, if you consider things on a more abstract level, you will «see» that the same goes for all other similar inferences, of the same form (All As are B. X is A. Hence, X is B).²³ That is exactly why deductive logic does not require justification. On the other hand, this is clearly not the case with purported inductive inferences. It is clear that if we observed many swans and they all happened to be white, *it is possible* that the next swan will be of some other colour (and this is the same as to say that from the fact that all swans so far observed happened to be white it *does not follow* that the next one will be white too). Also, if you think of it a bit, it is clear that if we observed many swans and they all, or a certain percentage of them, happened to be white, it is *possible* that with other swans (those we haven't observed so far) some other percentage is white, and that percentage can be any — from 0 to 100. That is why deductive inferences are valid, and inductive inferences are not. Their validity/invalidity is not a matter of arbitrary postulation of some set of rules, but a matter of fact. Deductive inferences are in fact valid, and inductive inferences are in fact invalid.²⁴

²³ See an illuminating discussion by John Searle of the validity of a *modus ponens* argument *vis-à-vis* the Lewis Carroll paradox (Carroll L. What Achilles Said to the Tortoise. *Mind*. 1895. Vol. 4. P. 278-280). The conclusion is as follows:

The derivation does not get its validity from the rule of modus ponens; rather, the inference is perfectly valid as it stands without any outside help. It would be more accurate to say that the rule of modus ponens gets its validity from the fact that it expresses a pattern of an infinite number of inferences that are independently valid. The actual argument does not get its validity from any external source: if it is valid, it can be valid only because the premises entail the conclusion. Because the meanings of the words themselves are sufficient to guarantee the validity of the inference, we can formalize a pattern that describes an infinite number of such inferences. But the inference does not derive its validity from the pattern. [...] What goes for this argument goes for any valid deductive argument. Logical validity does not derive from the rules of logic. (Searle J. *Rationality in Action*. The MIT Press, 2001. P. 19)

²⁴ Popper's own reply to the question «Why should we take deductive inferences to be valid?» and so principally different from inductive inferences appeals to the non-existence of counter-examples: «[W]e have a method of objective critical testing at our disposal: to any proposed rule of deduction, we can try to construct a counterexample.

If so, we would certainly do better if we can do only with one logic, which represents well known and agreed upon valid rules, (that is, deductive logic) rather than seek to complement it with another set of rules (purported to constitute «inductive logic») with respect to which there is nothing nearing universal agreement and which are invalid. And Popper's hypothetico-deductive account of science is an account that shows how we can do it, and how scientists in fact do it. That alone is enough to make it very much preferable over the inductivist account.

There is also another very good reason for such a preference. It is that the inductivist account of the right method to acquire knowledge, *as one that begins with unprejudiced collection of observations and proceeds to their classification and generalization*, is crudely wrong both as the description of the best scientific practice and as a recommendation for the efficient way to develop knowledge. In fact, there are very few scientific achievements that even approximately fit this model, and arguably if all scientists would seriously try to follow it, they would achieve very little. Let me follow James Ladyman (2002) for some prominent historical examples.

Let us begin with Newton's system of physics. Although Newton himself «famously claimed not to make hypotheses, but to have inductively inferred his laws from the phenomena»²⁵, this does not seem really to be the case. There is no evidence that he did what Bacon's account of inductive method prescribes: begin with collecting observations made without prejudice or preconception under a wide variety of conditions, record the results, put the data in tables of Essence and Presence (a list of all things having a certain feature), of Deviation and Absence by Proximity (things that are as close as possible to those in the first table but not having that feature), of Degrees and Comparisons (in which things with the feature are quantified and ranked according to the amount of the feature they involve), and then make an inductive generalisation by «studying all the information displayed in the tables and finding something that is present in all instances of the phenomenon in question, and absent when the phenomenon is absent, and furthermore, which increases and decreases in amount in proportion with the increases and decrease of

If we succeed, then the inference, or the rule of inference, is invalid. . . » (Popper K. *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. Routledge, 2002. P. 169). However, this testing itself involves a sort of logical or modal «seeing», for example, that if all men are mortal and Socrates is a man, then Socrates cannot be immortal. No empirical check with the real Socrates is required or relevant, for if it turns out that Socrates is immortal, this clearly means (as a matter of logical-modal «seeing») that either Socrates is not a man, or not all men are mortal, and the inference at issue is valid anyway.

²⁵ Ladyman J. *Understanding Philosophy of Science*. Routledge, 2002. P. 54.

the phenomenon».²⁶ Instead, «[i]n his celebrated *Principia* [...], Newton presented his three laws of motion and his law of universal gravitation, and went on to use them to explain Kepler's laws of planetary motion, the behaviour of the tides, the paths of projectiles (such as a cannon ball) fired from the surface of the Earth, and many other phenomena».²⁷ This presentation moves not from observations or less fundamental laws to Newton's laws but in the opposite direction: rather than Newton's laws being «induced» from «Kepler's laws of planetary motion, the behaviour of the tides, the paths of projectiles, etc.», the latter are explained by being deduced (approximately) from Newton's laws. (Note that this is how it should be according to Popper's hypothetico-deductive account.) Moreover, as Pierre Duhem pointed out, Newton's laws could not be «induced» from Kepler's laws, because the former *contradict* the latter: Kepler's laws «say that the planets move in perfect ellipses around the Sun», whereas Newton's laws entail that the paths of the planets will never be perfect ellipses (because each planet exerts a gravitational force on all the others and the Sun itself).²⁸ Besides, Newton's law of gravitation involves new quantitative theoretical concepts (introduced by Newton), of mass and force, that are entirely absent in Kepler's laws (which «relate positions, distances, areas, time intervals and velocities and make no mention of forces and masses».²⁹ The idea that Newton's laws could be induced from observations is also untenable. For example, Newton's first law «states that every body will, unless acted upon by an external force, maintain its state of uniform motion (if it is already moving) or will remain at rest (if it is not)»; in fact, however, «we have never been able to observe a body that is not acted upon by some external force or other, so again this law cannot have been inferred directly from the observational data».³⁰ And the later refutation of Newtonian mechanics (its failure to withstand testing in situations where velocities near the speed of light) and its replacement with Einstein's theory is another proof that Newtonian mechanics was not a result of inductive inference. (The observational basis from which Newtonian mechanics was claimed to be induced is equally consistent with Einstein's theory.)

The situation with Kepler's discovery of his laws of planetary motions may look more in line with the inductivist account. In fact, Kepler had at

²⁶ Ibid. P. 24.

²⁷ Ibid. P. 54-55.

²⁸ Ibid. P. 55.

²⁹ Ibid. P. 55-56.

³⁰ Ibid. P. 55.

his disposal thousands of observations of the planets made earlier by the astronomer Tycho Brahe. However, as Ladymen points out, «Kepler was unable just to read off his laws from the data, rather he was motivated to search for a reasonably simple pattern to planetary motion by his somewhat mystical (Pythagorean) belief in a mathematically elegant form to the motion of the planets, which he thought of as the harmony of the spheres».³¹

For later developments in physics, the application of the inductivist account becomes ever more implausible. One reason is that Bacon's recommendation that scientific research should start from scratch, from observations free of all preconceptions, is impracticable and misleading. Many 20th century philosophers highlighted the point that observations are always «theory laden»; what we can observe depends on our concepts and background knowledge. This should be obvious at least for modern science that uses complex devices to make observations, devices that embody preceding scientific developments:

It may have seemed okay to start from scratch in Bacon's time in order to avoid being misled by the received Aristotelian wisdom that had become dogmatic and unproductive, but nineteenth and twentieth century scientists were building upon well-established and complex theories. They wanted to consolidate and extend that success and not ignore it when investigating new domains. So they needed to use the theories of optics to help build telescopes to study stars and microscopes to study cells. Modern science is so complex and developed it is absurd to suggest that a practising scientist has no preconceptions when undertaking research. Scientists need specialised knowledge to calibrate instruments and design experiments. We cannot just begin with the data, we need guidance as to what data are relevant and what to observe, as well as what known causal factors to take into account and what can safely be ignored.³²

[O]nce a science has matured, the idea that further observations should be presuppositionless is undesirable, because it means starting from scratch instead of building on previous success.³³

It should also be noted that the theories of modern «matured» science involve many concepts of entities that are not directly observable, and so these theories cannot be inferred as a matter of generalisations of the results of observations. Take, for example, such physical entities as electrons, photons, quarks, electromagnetic fields, etc. The justification of modern physical theories that involve such unobservable entities is that

³¹ Ibid. P. 56.

³² Ibid. P. 57.

³³ Ibid. P. 110.

these theories are fruitful of predictions about observable phenomena, and these predictions fit the results of observations (usually, in experimental situations), that is, pass the observational (experimental) tests that were likely to refute (falsify) them, if the theories at issue are false.

Generally, as we have seen from the examples of Newton's and Kepler's theories, scientific theories are not generalisations that can be simply «read off» or induced from the data:

If there is one thing that has been learned from the twentieth century debates about scientific method it is that the generation of scientific theories is not, in general, a mechanical procedure, but a creative activity.³⁴

This is just what Popper's hypothetico-deductive account tells: the development of science is not a matter of first collecting observations and then inducing theories from the collected data; it is a matter of problem-solving by inventing hypotheses and subjecting them to severe empirical testing.

4. Hypothetico-deductive method *vis-à-vis* inference to the best explanation

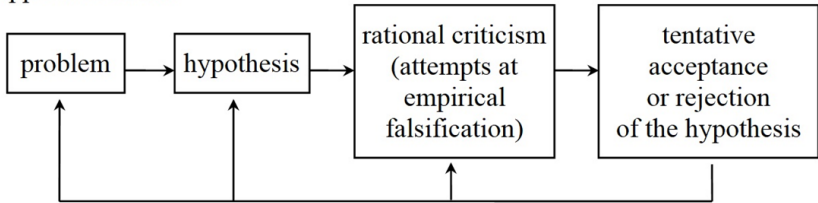
It is appropriate here also to compare Popper's hypothetico-deductivism-*cum*-falsificationism with another account of science that gained popularity in 20th century — the account based on abduction, or inference to the best explanation, henceforth to be referred to as the abductive account. The founder of this account of science was the prominent American philosopher of the 19th–20th centuries Charles Sanders Peirce, and the basic method, abduction or inference to the best explanation, is the same that was described by Arthur Conan Doyle in his stories about Sherlock Holmes (mistakenly designated there as «deductive method»). The point of the abductive account is that scientists look for the best explanation of the data that they seek to explain. Roughly, the theory is accepted as true if it is found to give the best explanation (as compared with alternative theories available at present) to some phenomena that require explanation.

The logical structure of the abductive account is similar to that of the hypothetico-deductive account. *Prima facie*, it may seem that the abductive account is like the inductive account in taking data of observations as the starting point of research. However, on the abductive account, these observational data are not things to be collected, classified

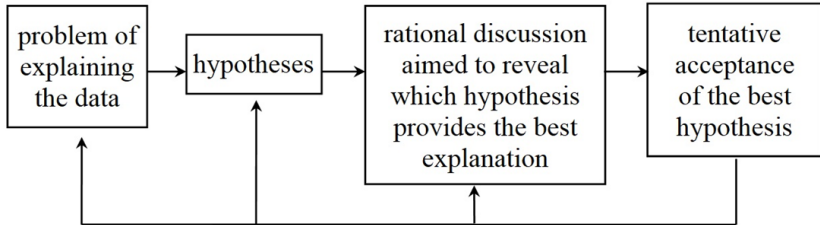
³⁴ Ibid. P. 74.

and inductively generalized upon; rather they enter into the research only insofar as scientists find that they require explanation. That is, the starting point is *the problem of explaining* some data, observed facts. Scientists invent potential explanations, that is, advance explanatory hypotheses, and then try to adjudicate which of these hypotheses is the best explanation of the explanandum. The decision should be taken as tentative rather than final, because in future, someone can devise some new, even better explanation.

Popper's account:



The abductive account:



Comparing these accounts, let us note the following. The abductive account well reflects the point that theories are advanced primarily for the purpose of explaining something. Therefore, their success in providing such explanation is the primary requirement. If a theory fails in this, it fails full stop. However, there are several problems with the abductive account.

First, it does not explain how we are to adjudicate between the candidates: what are the criteria for determining that an explanation is better than other explanations?

Second, if at present there is only one candidate, and it turns out to be pretty bad at explaining what it was required to explain, it is still the best one. Should it be accepted for true?

Third, a theory that is very successful in explaining the data that was its initial target can conflict with other data or with other theories we

accept. (Newton's theory was hugely successful, and in a sense it is still the best explanation for the data within its realm of success — if only because it is much simpler for understanding and use than Einstein's theory.)

Fourth, a theory that is successful in explaining the data that was its initial target and is consistent with other known data and other accepted theories can conflict with facts about the world that are not as yet known (were not so far observed). The abductive account does not enjoin to look for such facts (devise and execute experiments that can perhaps refute the theory).

In all these respects, hypothetico-deductive account provides clarifications and improvements.

First, it provides a deductive account of what counts as successful explanation: a theory supplemented with initial conditions explains a phenomenon if the theory and the initial conditions logically entail the occurrence of the phenomenon, or a high probability of its occurrence.

Second, it discourages the acceptance of a theory that fails to properly explain what it was required to explain, even if at present we have no better alternative candidate.

Third, it requires that a theory, to be accepted as true, should be not only successful in explaining the data that was its initial target but be also consistent with other known data and other accepted theories.

Fourth, it enjoins scientists not to be content with that but to subject the theory to further severe testing that can conceivably refute it.

On the other hand, in certain respects, the hypothetico-deductive account can be seen as supported by abduction, and in certain other respects it can be improved by integrating some basic insights of the abductive account. The preference for the hypothetico-deductive account can be regarded as a matter of its providing the best explanation for the development of science and its most successful practices.

Abduction can also provide the answer to the question: why it is reasonable to (tentatively) accept a theory that survives many various attempts at falsification, if the fact that it survives so does not logically entail that it is true, nor even that its truth is highly probable (in the sense of the probability calculus). The answer may be that the theory's survival is best explained by the supposition that the theory is either true or pretty near the truth (at least, in the domain where it was well tested). Otherwise, the fact that the theory survived many attempted various trials although it was very likely to be falsified by each of them would be a hugely improbable coincidence, sort of a miracle.

Also, on the hypothetico-deductive account, the research in empirical

sciences implies the assumption of the existence of laws of nature — universal, time-space invariant properties of the world that are not directly observable. If we ask about credentials («justification») for this assumption, the most plausible answer is that this assumption is necessary for explaining the regularities we find in the world and for justifying our (practically necessary) expectations that these regularities are not merely matter of accidental coincidences in the data we happen to have from our observations to-date but are expectable to hold in future (for the observations we haven't yet happened to make).³⁵ The alternative to the assumption that there are laws of nature that explain the most important regularities or patterns found in the available data is that these regularities are merely a matter of superhuge coincidences. Such an explanation does not count as satisfactory on the deductive account of satisfactory explanation — because nothing is entailed by the hypothesis that there are no laws of nature and everything that happens is entirely a matter of coincidences. And it means that for any such regularity discoverable in the available data, there are no reasons at all to expect that it will hold for future events (or future observations). Hence, no predictions are reasonable (or more reasonable than any other). In particular, predictions made in conformity with what is considered as the best scientific theories are not a bit more reasonable or more reliable than any other, entirely arbitrary, predictions.

Also, by focusing on the *relative* advantages of theories to be evaluated (as candidates for acceptance for truth), the abductive account invites reasonable correction for a too strong literal interpretation of falsificationism. The point is that if a theory is by-and-large successful at explaining a large scope of observable phenomena (and in withstanding experimental testing), but there seem to be phenomena that contradict its predictions, and there is no better alternative, then *it is not advisable for scientists to take this conflict as a falsification* of the theory. As Pierre Duhem³⁶ famously argued, we never know for certain whether the failed prediction is due to the falsity of the theory or to some mistaken complementary assumptions (the specification of «initial conditions»), and sometimes it is reasonable to think that the latter rather than the former are to blame. At the same time, such a conflict should not be ignored but taken as a problem

³⁵ Cf.: «And our guesses are guided by the unscientific, the metaphysical (though biologically explicable) faith in laws, in regularities which we can uncover — discover.» (Popper K. *The Logic of Scientific Discovery*. P. 278.)

³⁶ Duhem P. *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton University Press, 1954.

for the theory, its *possible* falsification, and scientists should make efforts to resolve the problem, in one way or the other — either by demonstrating that the apparent falsification is not a genuine one, or by finding a better theory and discarding the old one as falsified.

To make this point clear, consider the famous case with Newton's mechanics and the orbit of Uranus. The actually observed orbit of Uranus turned out to be somewhat different from that predicted by Newton's mechanics, given all known facts about masses, positions and motions of the heavenly bodies. However, this was not taken as the falsification of Newton's mechanics. Instead, scientists advanced the auxiliary hypothesis that there is another planet, so far unknown, that is responsible for the divergences. Popper's response to this case in *The Logic of Scientific Discovery* was that scientists should avoid introducing auxiliary hypotheses in order to «immunize» their theories, *except if such hypotheses are empirically testable*.³⁷ Now, in the case of Newton's theory and Uranus, the auxiliary hypothesis about another planet was empirically testable, was tested, and successfully passed the test. However, this should not always be the case. It is clear that scientists should not advance *ad hoc* hypotheses that are untestable *in principle* (never can be made testable), for example, that invisible and otherwise unobservable angels push the planet. However, scientists may be justified in holding that a theory like Newton's mechanics in such a situation is true even if they don't have a testable auxiliary hypothesis at present. It may be that they have an auxiliary hypothesis that, although testable in principle, *cannot be tested with available technologies* (so that its testing must await the appearance of new technologies or specific circumstances that will enable the testing). And it may be that for some spell of time, scientists *don't have any particular auxiliary hypothesis* but just suppose that something must be wrong with the specification of the relevant initial conditions. In both such cases, it may be advisable for scientists to take the apparent conflict between the theory and some observations not as a falsification of the theory but as a problem that requires further research.

Popper's later reply to criticisms of his falsificationism includes the following important admissions:

Often it takes a long time before a falsification is accepted. It is usually not accepted until the falsified theory is replaced by a proposal for a new and better theory.³⁸

³⁷ Popper K. *The Logic of Scientific Discovery*. P. 82-83.

³⁸ Popper K. *Realism and the Aim of Science*. P. xxiv.

I do not contend that falsifications are usually accepted at once... — not even that they are immediately recognised as *potential* falsifications.³⁹

I think that that these admissions are not quite sufficient, insofar as they are merely factual: yes, scientists usually do that; so what? We have the fact that scientists usually are not hasty to recognise *prima facie* conflicts between a generally successful theory and some observations as falsifications, and usually wait for the appearance of a new and better theory. Is that commendable? Is that generally beneficent or maleficent for science? I think that examples like those of Newton's mechanics and the orbit of Uranus strongly suggest that it is beneficent and so commendable. Obviously, much bad and nothing good would come of scientists' discarding generally successful theories without replacing them with better ones whenever there is an appearance of refutation. If so, the corresponding correction to the methodological rules proposed in *The Logic of Scientific Discovery* is appropriate.⁴⁰

References

1. Bartley W. Rationality versus the Theory of Rationality / Mario Bunge (Ed.). *The Critical Approach to Science and Philosophy*. New York: Free Press, 1964. P. 3-31.
2. Bartley W. The Philosophy of Karl Popper. Part III. Rationality, Criticism, and Logic. *Philosophia*. 1982. Vol. 11 (1-2). P. 121-221.
3. Bartley W. *The Retreat to Commitment*. Alfred A. Knopf, 1962.
4. Bartley W. *The Retreat to Commitment*. (2nd ed., rev. and enl.). Open Court, 1984.
5. Berkson W. In Defence of Good Reasons. *Philosophy of the Social Sciences*. 1990. Vol. 20 (1). P. 84-91.
6. Berkson W. Methodology Is Pragmatic. *Philosophy of the Social Sciences*. 1990. Vol. 20 (1). P. 95-98.
7. Black M. *Models and Metaphors*. Cornell University Press, 1962.

³⁹ Popper K. Realism and the Aim of Science. P. xxviii.

⁴⁰ Note that this is in line with what Popper said about «the need for some dogmatism» in science: «the dogmatic scientist has an important role to play. If we give in to criticism too easily, we shall never find out where the real power of our theories lies» (Popper K. *Normal Science and its Dangers* / I. Lakatos and A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press, 1970. P. 55).

8. Black M. The justification of induction / Black M. *Language and philosophy: Studies in method*. Cornell University Press, 1949. P. 59-88.
9. Carroll L. What Achilles Said to the Tortoise. *Mind*. 1895. Vol. 4. P. 278-280.
10. Duhem P. The Aim and Structure of Physical Theory. Princeton University Press, 1954.
11. Jones G., Perry C. Popper, Induction and Falsification. *Erkenntnis*. 1982. Vol. 8. P. 97-104.
12. Ladyman J. Understanding Philosophy of Science. Routledge, 2002.
13. Lange M. Hume and the Problem of induction / D. Gabbay, S. Hartmann and J. Woods (eds.). *Inductive Logic*. Amsterdam: Elsevier, 2011. P. 43-92.
14. Miller D. Critical Rationalism: A Restatement and Defence. Open Court, 1994.
15. Papineau D. Reliabilism, Induction and Scepticism. *The Philosophical Quarterly*. 1992. Vol. 42 (166). P. 1-20.
16. Percival R. The Myth of the Closed Mind. Open Court, 2011.
17. Popper K. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. Routledge, 1962.
18. Popper K. In Search of a Better World. Routledge, 1992.
19. Popper K. Normal Science and its Dangers / I. Lakatos and A. Musgrave (eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press, 1970. P. 51-58.
20. Popper K. Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford University Press, 1972.
21. Popper K. Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. (Rev.ed.). Oxford University Press, 1979.
22. Popper K. Realism and the Aim of Science. Routledge, 1985.
23. Popper K. The Logic of Scientific Discovery. New York: Basic Books, 1959.
24. Popper K. The Open Society and Its Enemies. Vol. 2. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1945.
25. Popper K. The Open Society and Its Enemies. (4th rev. ed.) Vol. 2. Routledge & Kegan Paul, 1962.

26. Popper K. *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. Routledge, 2002.
27. Sanford D.H. The Inductive Support of Inductive Rules: Themes from Max Black. *Dialectica*. 1990. Vol. 44. P. 23-41.
28. Searle J. *Rationality in Action*. The MIT Press, 2001.
29. Sepetyi D. Non-justificationism and the negativist legend about Karl Popper's philosophy. *Actual Problems of Mind*. 2020. Vol. 21. P. 24-45.

Надійшла до редакції 30 серпня 2021 р.

Сепетий Дмитро Петрович

Кафедра суспільних дисциплін
Запорізький державний медичний університет
просп. Маяковського, 26
м. Запоріжжя
69035

Sepetyi Dmytro

Department of Social Disciplines
Zaporizhzhia State Medical University
Mayakovskogo ave., 26
Zaporizhzhia
69035



<https://orcid.org/0000-0003-2110-3044>



dmitry.sepety@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4447>

ДО ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ: «ЧЕТВЕРТИЙ ЕЛЕМЕНТ» ДЖ. ФАУЛЗА

Галина Балута

Анотація. У статті зроблено спробу проаналізувати структурну модель ідентичності на матеріалі філософських есеїв сучасного британського мислителя Дж. Фаулза, який переглядає традиційну фрейдистську модель психічного, додає нову конструкцію — категорію *немо*. *Немо* трактується як анти-его, під впливом якого формується псевдоідентичність — форма психічного захисту: «втеча від свободи». Свобода як екзистенційний вимір ідентичності аналізується в контексті розгляду категорії Ніцше. Недоліком концепції Фрейда є її спрощеність, оскільки в ній відсутній екзистенційний фундамент. Також здійснюється огляд історії питання, різних варіантів означення ідентичності, сучасних філософських напрямів, серед яких методологія феноменологічної й екзистенціальної парадигм, використана в дослідженні. З. Фрейд розглядає его своєрідним стрижнем, навколо якого формується особистість (її ідентичність); «Я» забезпечує безперервність і послідовність поведінки індивіда на основі його біологічного та психологічного досвіду. З. Фрейд трактував поняття «Я» функціонально: як його базова функція мислиться функція захисту, її різні форми, прояви. «Я» також може бути зосередженням тривоги внаслідок зовнішніх викликів, тиску несвідомого та страху совісті. Психоаналітична модель ідентичності є амбівалентною, трактується як інфантильне его — результат внутрішнього конфлікту: впливу лібідо та системи заборон Над-Я. Водночас здатність до продуктивного вирішення внутрішніх конфліктів є неоднаковою. Опір *немо* продукує демонстративні аспекти особистості — нарцистичне его. Нарцисизм, конформізм — патологічне вирішення конфлікту — у психоаналізі є наближенням до концепту «втечі від *немо*» у філософії Дж. Фаулза. «Там, де було Воно, повинно постати “Я”» — психоаналітична максима, яка скеровує зусилля аналітика в русло конституювання здорової ідентичності, не ослабленої внутрішніми конфліктами. Психоаналітичний інтерпретації его протиставляється екзистенційне трактування, що виходить із трансцендентальних передумов ідентичності, розуміння її складної динамічної природи. Тому втрата ідентичності є наслідком її соціокультурного поглинання, «соціального розчинення», деструктивності, у чому відшукуються аналогії з поширеною доктриною «втечі від свободи» Е. Фрома — синтезу елементів психоаналітичної традиції й екзистенційних мотивів.

Ключові слова: ідентичність, псевдоідентичність, его, немо, нарцисизм, конформізм, свобода.

**ON THE PROBLEM OF IDENTITY:
THE “FOURTH ELEMENT” OF J. FOWLES**

Abstract. The article attempts to analyze the structural model of identity on the material of the philosophical essays of the modern British thinker and philosopher J. Fowles, who reconsiders the traditional Freudian concept of mind and includes a new construct in it — the category of Nemo. Nemo is interpreted as the anti-ego, under the influence of which a pseudo-identity is formed, and that is a form of psychological protection: the escape from freedom. Freedom as an existential dimension of identity is analyzed in the context of the category of nothingness. The disadvantage of Freud’s concept is its simplicity, as it lacks an existential basis. It also reviews the history of the issue, different options for defining identity, modern philosophical trends, including the methodology of phenomenological and existential paradigms used in the study. Freud considers the ego as a kind of core around which the personality is formed; “I” provides continuity and consistency of individual behavior based on his biological and psychological experience. S. Freud interpreted the concept of “I” functionally: as its basic function is thought the function of protection, its various forms, and manifestations. The “I” can also be a concentration of anxiety due to external challenges, pressure from the unconscious, and fear of conscience. The psychoanalytic model of identity is ambivalent, interpreted as an infantile ego — the result of internal conflict: the influence of libido and the system of prohibitions of the Over-Self. At the same time, the ability to productively resolve internal conflicts is different. Nemo’s resistance produces demonstrative aspects of personality — the narcissistic ego. Narcissism, conformism — a pathological solution to the conflict — in psychoanalysis is close to the concept of “escape from Nemo” in the philosophy of J. Fowles. Where it was, the “I” must appear, a psychoanalytic maxim that directs the analyst’s efforts in the direction of constituting a healthy identity that is not weakened by internal conflicts. A psychoanalytic interpretation of ego is opposed by existential interpretation, based on the transcendental preconditions of identity, understanding of its complex dynamic nature. Thus, the loss of identity is a consequence of its socio-cultural absorption, “social dissolution”, destructiveness in which analogies are found with the common doctrine of “escape from freedom” by E. Fromm — a synthesis of elements of psychoanalytic tradition and existential motives.

Keywords: identity, pseudo-identity, ego, nemo, narcissism, conformism, freedom.

Проблема ідентичності є класичною проблемою, що тривалий час зберігається як провідний антропологічний лейтмотив. У наш час евристичний потенціал проблеми, її різні грані зберігаються і постають як актуальні в теорії свідомості та практично орієнтованих дискурсах. Також існує проблема означення ідентичності, вирішувана у провідних дослідницьких традиціях. Одними з перших, хто підійшли до розгляду проблеми як окремої, були Дж. Локк, Дж. Батлер і Д. Юм. (див.: [1, с. 68]). Спробою окреслити поняття були праці Е. Еріксона, послідовника З. Фрейда, який працював у сфері психології розвитку та психоаналізу. Дослідники вважають, що термін почав застосовувати З. Фрейд, проте не концептуально, а термінологічно. «Вперше, на думку багатьох науковців, поняття “ідентичність” було ґрунтовно представлено і описано в роботі американського психолога Е. Еріксона

“Дитинство і суспільство” (1950), який продовжив психоаналітичну традицію З. Фрейда і називав його та В. Джеймса натхненниками своєї теорії» [2, с. 7]. Концепція Еріксона дала поштовх концептуальному оформленню поняття в соціальних науках і різних методологічних напрямках, плюралізм яких відображав постмодерну ситуацію [2]. Сучасний етап дослідження, представлений низкою філософських спрямувань, триває і донині.

Прототип ідентичності як людської особи, її автономія, з одного боку, розглядалася як вроджена даність, а з іншого, — як результат соціального оточення, культурного середовища й життєвого досвіду. Як правило, класичний підхід трактував ідентичність як «соціальний атом», або інтроспективно — ототожнював з її з внутрішнім станом, реальністю самоусвідомлюючого «Я». Також у філософській історії, починаючи з метафор Платона та Декарта, була здійснена спроба охопити структурну цілісність, єдність психофізичної організації, ментальної системи суб'єкта, її різних аспектів. Однак, найбільш відомими версіями, закріпленими у філософській культурі, виявилися картезіанський принцип *cogito* та фрейдівська «динамічна» модель психічного як вітальної енергії, відповідно до якої ідентичність і причини її деформації показані крізь призму специфіки структурних компонентів психіки. Із часом видима досконалість картезіанської формули, що проявляла людську сутність як «існування у мисленні», була зруйнована шляхом раціональної критики, спрямованої проти т. зв. «міфу Декарта». Як доводив Г. Райл, догма Самості, «привида у машині», є хибною не лише в деталях, а й загалом як «категорійна помилка». Теорія демонструє факти ментального життя такими, ніби вони належать одному логічному типу чи категорії, на відміну від дійсності [3]. Сучасний підхід, зокрема, гуманістична, психоаналітична, аналітична традиції демонструють різноплановий аналіз ідентичності як багатомірного феномена, висвітлюючи роль етичного фундаменту, соціального оточення, лінгвістичних чинників тощо. Одним із загальних недоліків розуміння складного процесу збереження єдності й цілісності особистості є недооцінка екзистенціального й інтерсуб'єктивного горизонтів існування, пластичності психіки, її внутрішніх механізмів-реакцій — «наративного центру» у зв'язку із середовищем. Зазначимо, що незважаючи на критику картезіанства, конструкт т. зв. «самості» укорінився у філософській культурі як феномен, що конституює значення, утримує інтроспехічні процеси та реакції на світ, стверджує своє місце в його системі. Актуальність проблеми зумовлена недостатністю дослідження феномену «Я» як «онтологічного» осередку свідомості,

з одного боку, а з іншого, — як компонента психічної структури, яка трансформується в позитивному чи негативному еґо-полюсі. Також проблема може бути цікавою у її зв'язку з терапевтичними й етичними аспектами. Поміркуємо про «реальність» Я: якою є його організація, зокрема псевдоідентичність у структурі ідентичності. Саме це питання з'ясовує британський письменник і філософ Дж. Фаулз здебільшого в риторичній формі. Спробуємо доповнити міркування письменника.

Візьмемо до уваги класичну структурну модель ідентичності та проаналізуємо її нові компоненти. У фокусі нашого дослідження — філософська спадщина Дж. Фаулза — відомого британського письменника й маловідомого як оригінального мислителя, який прийшов до філософування через «бажання плекати індивідуальність» (Дж. Фаулз). «Арістос» (1964) — збірник філософських роздумів, що відповідає кращим зразкам філософської есеїстики та вибудований у формі філософської манери А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, К. Поппера чи, наприклад, Ж.-П. Сартра. Отже, Дж. Фаулз тяжіє до екзистенційного аналізу, розглядає екзистенціалізм як єдино виправданий філософський проєкт у його практичному сенсі — збереження цінності особистості. Загальне враження від твору вибудовується на фоні громадянської позиції філософа, який виступає як противник нерівності у всіх її вимірах. «Саме нерівність, а не Лі Харві Освальд, убила президента Кеннеді», — заявляє філософ [4, с. 120]. Отже, ідеологічне завдання сучасності — обмеження нерівності як «вірусу, що поширюється світом», формування в людини почуття власної цінності, що його неспроможна забезпечити жодна з відомих соціальних моделей чи світоглядних систем, за виключенням екзистенціальної філософії, яка зберігає онтологічний статус гуманізму — свободу особистості. Назва твору запозичена з філософії Геракліта, у якого «арістой» — хороші одиниці суспільства. Арістос — найкраща в цій ситуації людина, яка має незалежність суджень і прагне набути істинної мудрості [5]. Загалом зміст твору торкається багатьох філософських питань, серед яких проблема ідентичності, її природи та структури, псевдоідентичності як екзистенційного відчуження, наслідку хибного сенсу, зрештою — «втечі від свободи». Професійна критика майже не торкнулася аналізу поданих у творі глибоких, іноді скандальних і суперечливих ідей, однак від цього твір тільки виграв, зберігши за собою авторський намір показати, «як бачив світ один молодий англієць у 50-ті роки», і саме у такій проєкції «зберегти свободу індивідуальності». Отже, наша мета — прочитання проблеми в горизонті філософської есеїстики британського мислителя.

Проблема дефініції. Загальновідомо, що категорія ідентичності є багатогранною, приховує різні значення та смислові відтінки. Ідентичність інтерпретується як психофізична модель людини — єдність і спадкоємність фізіологічних і психічних процесів, структурна організація психічного апарату, особистісні виміри, відчуття приналежності до певної спільноти, уподібнення чи, наприклад, суб'єктивна якість досвіду, виокремлення чи конструювання власної унікальності тощо. Однак, які б смисли, означення не були дібрані для поняття, здебільшого концепт его-ідентичності трактується як її категоріальна основа. Традиційною проблемою дослідницьких дискусій є проблема означення ідентичності, оскільки філософські погляди на феномен досить неоднорідні в різних галузях гуманітарного знання. У соціальних науках під ідентичністю розуміють складне когнітивне утворення, пов'язане з усвідомленням себе в межах групи, соціальної ролі, переживанням власної унікальності тощо. «Ідея визначальності соціального виміру ідентичності була розвинута у працях Г. Зіммеля, Е. Дюркгейма, Ч. Кулі, Дж. Міда. Термін “ідентичність” ці автори (так само як їхні попередники) не використовували. Натомість для позначення індивідуальної тотожності вони звернулись до поняття самості (Self), яке акцентувало на характеристиках одиничного буття особистості, що забезпечують його самототожність», — зауважує Л. Я. Угрин [2, с. 5].

Проблема ідентичності є предметом активних спостережень в аналітичній філософії, здебільшого — це британо-американська традиція, про що пише О. Оліфер [1]. У центрі уваги аналітичного спрямування — проблема тотожності ідентичності в часі, механізми її збереження. Розгляд проблеми представлений у працях К. Корсгаарда, Д. Льюїса, Е. Олсона, Д. Парфіта, К. Ровейна, М. Шехтмана та ін. О. Оліфер аналізує провідні напрями: онтологічний напрям — ідентичність інтерпретується як тотожність сутнісних рис у часі, забезпечена єдністю і тяглістю свідомості, — репрезентований ідеями Д. Вільямса, Д. Вігінса, С. Шумейкера, Р. Нозіка; нормативний напрям, засвідчений працями К. Корсгаарда, К. Ровейна, які розуміють ідентичність як цілісність «я» протягом життя, враховують соціальні виміри, етичні критерії конституювання особистості. Наративний підхід, що виходить з наративної оцінки ідентичності як темпоральної смислової реконструкції суб'єкта, — ідея, яку поділяють А. Макінтайр, М. Шехтман, Е. Рудд [1, с. 68-69]. Категорія ідентичності в сучасній англо-американській філософії постає як цілісність і неподільність особистості.

Феномен ідентичності розглядають також як багаторівневу стру-

ктуру. Наприклад, П. Берк подає ідентичність як складно організовану структуру, яка має кілька рівнів, включаючи самооцінку та самоверифікацію [6]. На наш погляд, структурний та екзистенційний аспекти суттєво доповнюють проблему. Класичним прикладом структурного підходу є психоаналітична теорія і її проєкції, які розглядають психіку (ідентичність) як структурно-організований конструкт, звертають увагу на комплекси як досить стійкі утворення психіки (З. Фрейд, К. Юнг, А. Фрейд, Е. Фромм, Е. Берн, Е. Еріксон та ін.). Як вважає Е. Еріксон, ідентичність індивіда засновується на «двох одночасних спостереженнях — на відчутті тотожності самому собі та неперервності свого існування в часі та просторі, а також на усвідомленні того факту, що твої тотожність і неперервність визнаються іншими» [2, с. 7].

Згідно з Фрейдом, ідентичність є результатом впливу функціонування несвідомої компоненти, інстинктивної потреби — «Воно». На противагу хаотичному «Воно», «Я» тяжіє до впорядкованості, розумного балансу психічної енергії. Водночас «Я» інтерпретується як свідомо частина «Воно», змінена під впливом зовнішнього світу. В межах «Я» відбувається диференціація, що призводить до формування «ідеального я» — «Над-я», завдяки механізму ідентифікації з батьком. «Над-я» — інстанція спостерігача, авторитета, функція морального контролю за аналогією з категоричним імперативом І. Канта. З боку зовнішнього світу, «Воно» і «Над-Я» здійснюють тиск, унаслідок чого «Я» постає як «нещасний суб'єкт», що перебуває у тривожному страждаючому стані. Отже, З. Фрейд трактував поняття «Я» функціонально: як його базова функція мислиться функція захисту, її різні форми, прояви. З іншого боку, «Я» може бути зосередженням тривоги та страху внаслідок зовнішніх викликів, тиску несвідомого та страху совісті, втіленої у «Над-Я». Відома метафора «нещасного Я» демонструє складність інтеграції зовнішнього світу, «Ід» і «Над-Я». Звичні уявлення про могутність «Я» були зруйновані тезою Фрейда, який, розглядаючи конструкт «інфантильного Я» та підкреслюючи слабкість его, не вважав його «господарем у власному будинку». Диференціація психіки, застосована Фрейдом, продемонструвала динамічну й амбівалентну природу людини, супроводжувану внутрішніми конфліктами. З. Фрейд звертає увагу на «пластичність лібідо», його фіксацію на об'єкті та сублімацію як вирішенні психічного конфлікту. Психічний конфлікт як невроз формується внаслідок зіткнення несвідомих бажань і реальності. Частина особистості наполягає на бажаннях, інша — чинить опір та заперечує їх. У такий спосіб наше душевне життя, його тривалість постійно супроводжується конфліктами, які

ми повинні вирішувати, — констатує філософ, упевнений, що, «визнавши існування неусвідомлюваних психічних процесів, ми відкриваємо цілком новий напрямок у житті суспільства й розвитку науки» [7, с. 16]. Водночас здатність до продуктивного вирішення внутрішніх конфліктів є неоднаковою. Отже, можна міркувати про інфантильне — слабке та сильне «его» здатне до подолання внутрішніх конфліктів, тобто є морально зрілим. З. Фрейд розглядає его своєрідним стрижнем, навколо якого формується особистість (її ідентичність); «Я» забезпечує безперервність і послідовність поведінки індивіда на основі його досвіду, який значною мірою формують біологічні та психологічні чинники, — зазначає Л. Я. Угрин [2, с. 7].

«Там, де було “Воно”, повинно постати “Я”» — психоаналітична максима, яка скеровує зусилля аналітика в русло конституювання здорової ідентичності, не ослабленої внутрішніми конфліктами. І метод «зцілення», який практикував З. Фрейд, починався з розширення знань пацієнта про самого себе, що знову повертає нас до сократівської максими самопізнання. Як первинну основу психіки Фрейд убачав інстинкт самозбереження та сексуальний потяг. «Стадний» інстинкт, властивий людині, виникає вже як вторинний з почуття ворожості до іншого, трансформуючись у позитивний зв'язок з іншими, ідентифікацію з ними. Колективна ідентичність — захисний механізм, який «стирає» свідому особистість. Колективізм, почуття спільності, інші соціальні почуття, на думку філософа, є видозміненою заздрістю до іншого. Саме на цій основі виникає імператив соціальної рівності та почуття обов'язку, так само як совість, моральність є результатом усвідомленої провини. Загальновідомо, що слабким місцем теорії Фрейда є деперсоналізація, логічна непрозорість і складність тексту, химерність доказів і парадоксальність висновків.

Проявом сформованої ідентичності є відповідальність, усвідомлення наслідків вчинку, на відміну від раціоналізованого «комфортного» рішення, продиктованого силою інстинкту. Отже, ідентичність інтерпретується як сліпий алгоритм повторюваних реакцій, виключених із множини життєвих і соціальних контекстів, способів реагування та самоздійснення. Антропологічні атрибути: свобода волі, відповідальність як свідомі компоненти, — тенденційно вилучені з психоаналітичної теорії, суттєво видозмінені або спотворені. На противагу психоаналітичній традиції, екзистенціальна філософія сформувала інший погляд, виходячи з ідеї свідомого суб'єкта, усвідомлення ним власних сенсів. Одним із принципів нової парадигми — свідомість та унікальність людини, визначена свободою як її мірою. На цій основі

утворилася нова форма терапії — екзистенціальна психотерапія з сократівською методологією і відомими представниками (Л. Бінсвангер, Е. Фром, І. Ялом, В. Франкл та ін.). Серед критиків «одномірного суб'єкта» психоаналізу також Дж. Фаулз.

Категорія немо у структурі ідентичності. «Так само як деспотичний Цезар з вигодою для себе вчинив з Галлією, Фрейд розділив людську душу на три частини або види активності: *супер-его*, яке намагається контролювати і пригнічувати інші дві частини, *его* — сферу діяльності свідомих бажань та Ід — темний хаос підсвідомих сил. Згідно з Фрейдом, головна енергія, яка вимагає взаємодії та пояснює функції названих трьох частин душі — це *лібідо*, сексуальне бажання, яке б'є джерелом чи вибухає з підсвідомого; його використовує *его* й більш-менш впорядковує *супер-его*. Більшість психологів тепер визнає: попри те, що сексуальне бажання є важливим складником первинної енергії, яка орієнтує і живить нашу поведінку, воно не єдине. Інший дуже примітивний стимул — потреба безпеки» [4, с. 146]. Однак людська природа має четвертий елемент — *немо*, — уважає Дж. Фаулз. «Під ним я розумію не тільки “ніхто”, а також стан його буття — “ніхтовість”. Одне слово, так само, як фізики тепер постулюють існування антиматерії, ми мусимо припустити, що у людській душі існує *анти-его* — *немо*», — пише він [4, с. 146]. Як правило, психологи не звертали на це уваги, на відміну від впевнених констатацій наявності примітивних стимулів — природних потягів і безпеки (виживання). Якщо природні стимули притаманні живим системам, то *немо* — специфічно людський феномен, негативне культурне надбання, що збереглося як наслідок людської здатності порівнювати й вибудовувати гіпотези. *Немо* здобуває над нами владу як внутрішня порожнеча, метафізичне відчуття того, якими ми себе уявляємо та ким ми могли би стати, проте не стали з огляду на обставини. «*Немо* — це відчуття людиною її власної нікчемності й недовговічності, її відносності, її зіставленості, того, що вона фактично є нічим», — пише мислитель [4, с. 147]. Деструктивність *немо* підсилюється у співвідношенні з нашим відчуттям і знанням загальної й особистої нерівності [9]. Ніхто не хоче бути ніким. Усі наші дії частково спрямовані на те, щоб заповнювати чи маскувати внутрішню порожнечу, яку ми відчуваємо [10]. Усім нам подобається, коли нас люблять або ненавидять; це ознака того, що нас пам'ятатимуть, що ми не “не існували”. З цієї причини багато хто, неспроможний викликати любов, викликав ненависть. Її теж пам'ятають» [4, с. 147].

Вплив *немо* Дж. Фаулз співвідносить із рівнем культурного й ін-

телектуального розвитку: *немо* найсильніше в найбільш розвинених і найкраще освічених, найслабше у примітивних. Одним із факторів, що підсилює деструктивність *немо* є інтелектуалізація та зростання населення: люди хочуть стати відомими. Коли стає дедалі важче або неможливо перемагати *немо*, приваблюючи увагу зовнішнього світу, людина все частіше повертається до маленького світу особистості, у якому вона існує. Але і тут *немо* проявляє себе як «поширена одержимість споживацтвом, прагненням бути не гіршим за інших, доведенням нашої переваги, хоч би якою абсурдною і скромною вона була, у гольф-клубі, у знанні італійської кухні, у вирощуванні троянд» [4, с. 150]. Дж. Фаулз упевнений, що «*немо* є еволюційною силою, необхідною так само, як і *его*». «Але замість того, щоб використати *немо* так, як би використали будь-яку іншу силу, ми самі дозволяємо, щоб воно тероризувало нас подібно до того, як первісну людину тероризувала блискавка», — пише Фаулз [4, с. 154].

У розділі «Контрполуси Я» Фаулз вдається до феноменологічної інтерпретації. Полус «Я» — сума відбитих подразнень-контрполусів. «Я створений таким чином, щоб постійно усвідомлювати речі як інше. У певному розумінні для мене всі вони контрполуси», — пише Дж. Фаулз [8, с. 213]. «Контрполус діаметрально протилежний до “я існую”, — “мене не існує”, — пише Фаулз, — «Хоч як це парадоксально, але він не найбільш ворожий, оскільки моя смерть принаймні сигналізує про моє існування» [8, с. 215]. Зовнішні контрполуси речей поглинають «Я», зменшують його, викликають відчуття *немо*.

Філософські алюзії. У значній мірі тема *немо*, розкрита письменною у «негативний» спосіб, пов’язана з проблемою свободи, її місця в *его*-структурі, а також із феноменом псевдоідентичності як одного з багатьох проявів «втечі від свободи», описаної Е. Фромом. Думки Дж. Фаулза перегукуються з низкою концептуальних прототипів, які описують близькі чи навіть тотожні явища. Перш за все згадується «мислячий очерет» Б. Паскаля. Схожі мотиви звучать у філософії К.-Г. Юнга, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра А. Адлера, Е. Фрома. «Є два способи здобути перемогу над *немо*: я можу пристосуватись і я можу конфліктувати», — пише Дж. Фаулз [4, с. 148]. У першому випадку є вигідним конформізм або демонстративні атрибути соціального успіху, у другому — «конфліктному»: «Я вибудовую ретельно продуману унікальну persona, я кидаю виклик масі. Я — людина богемі, денді, аутсайдер, хіпі» [4, с. 148]. Розглянемо феномен на двох рівнях: як психологічне явище та як компонент *его*-структури.

Опір *немо* продукує демонстративні аспекти особистості — нар-

цисичне его. Нарцисизм — девіантна самозакоханість. Фрейд використовує це поняття з метою позначення енергії лібідо, спрямованої на власне «Я», на відміну від егоїзму як особливості вдачі. Філософ виокремлює нормальний — первинний дитячий нарцисизм і вторинний — патологічний нарцисизм дорослого, а також зворотній «негативний нарцисизм», з характерними для нього деструктивними проявами. З. Фрейд і К. Абрахам висловлюють припущення, що саме такий спосіб фіксації лібідо є джерелом «нарцисичних неврозів», проявлених в основі важких психічних порушень. Як відомо, нове розуміння нарцисизму постулює Е. Фром, який виокремлює доброякісну та злроякісну нарцисичні форми. Нарцисичні розлади досліджують сучасні психоаналітики: Х. Кохут, О. Кернберг та ін. Отже, випадок втечі від *нємо* — грандіозність Persona — нарцисизм, демонстративність, що є проявом слабкого, інфантильного «Я».

Фром описує схоже явище як «втечу від свободи» — інстинкт самозбереження, форму адаптації психіки на прикладах садо-мазохістського симбіозу, конформізму. Філософ зауважує, що не існує фіксованої людської природи, однак ми не можемо розглядати її як безкінечно пластичний феномен. Водночас константою існування є свобода, але базовою потребою є інстинкт самозбереження. Механізми та логіка «втечі від свободи» розглядаються філософом як «закритість» — неусвідомлена відмова від свободи на користь ілюзії самозбереження за аналогією до «втечі у хворобу». Е. Фром вважає доцільним розрізнення «статичної» та «динамічної» адаптації — у першому випадку адаптація не торкається сутнісних засад організації особистості, у другому — пристосування до неминучої ситуації призводить до трансформації особистості внаслідок пригнічення її природи. Неврози, патологічні характери є наслідком реакцій на життєві умови [9]. Загальний висновок є таким, про що пишуть Л. А. Сподін, Ю. Д. Генсіцький: «Порушення фізичних зв'язків зі світом призводить до екзистенціальних потреб у психічних зв'язках, які можна задовольнити або творчістю, прагненням до справедливості, незалежності, правди, або нарцисизмом, ненавистю, садомазохізмом, деструктивністю. Однак найсильніше ефект об'єктивації проявився у відношенні індивіда до самого себе: особистість стала товаром, який купується і продається за законами ринку» [10, с. 132].

Близькими є ідеї Ж.-П. Сартра, висловлені у праці «Буття і ніщо. Досвід феноменологічної онтології», написаної під впливом «Буття і часу» М. Хайдеггера. Загалом екзистенційна філософія підняла проблему ілюзорності сприйняття «Я» крізь призму соціального кон-

тексту — соціальної ролі. Оригінальність ідеї полягала в розумінні гри як проєкції самості, що затьмарює «справжність». Отже, життя розглядається як гра, вибір між «бути і видаватися». Особистісне Я окреслюється екзистенцією та рольовим статусом, а також ніщо — «тривожною» невизначеністю, що передбачає спектр, «гру можливостей» через включеність у буттєвий масив, певний контекст очікувань, можливостей. «Це тривога гравця, який добровільно і щиро вирішив більше не грати й котрий, коли він наближається до “зеленого сукна”, раптом бачить, що всі його рішення тануть» [11, с. 165]. Отже, людина зберігає баланс між екзистенцією, соціальною роллю та ніщо. Водночас тривога трактується як тривога перед свободою (С. К'еркегор), «схоплення ніщо» (М. Хайдеггер). «Ці два описи тривоги нам не здаються суперечливими: навпаки, вони містять у собі один одного», — пише Сартр [11, с. 161]. Якщо страх — неусвідомлене, інстинктивне почуття — «несвідоме осягнення трансцендентного», то тривога — свідоме осягання себе. Свободу, яка розкривається нам у тривозі, можна схарактеризувати через існування ніщо (rien), — пише Ж.-П. Сартр [11, с. 167]. Свобода трактується як передумова збереження цілісності «Я»: неусвідомлене передчуття руйнування екзистенційного коріння — стійкого життєвого ґрунту, яке водночас є відтворенням Я «тією мірою, якою я безперервно відтворюю свою ідентичність із самим собою крізь плин часу, але воно більше не є моїм Я, позаяк є для моєї свідомості. Я його уникаю, воно відсутнє в тій місії, яку я йому надав» [11, с. 166]. Можна порівняти «позитивний» сенс трансценденталізму Сартра як передумови цілісної ідентичності з негативною інтерпретацією категорії *нemo* Дж. Фаулза як причини формування псевдоідентичності.

Підсумок. Дж. Фаулз окреслив проблему, яка, незважаючи на її художню форму, є непростою. Як зазначає А. Абдула, у класичних субстанціалістських концепціях особистості провідна роль відводилася розуму, «домінували увявлення про людину як соціальний атом — вільну самодостатню істоту, своєрідну соціальну субстанцію» [12, с. 9]. Людина розглядалася як «чисте» або мисляче «Я», «соціальний атом», незалежний від трансцендентного чи біологічного. На відміну від класичної традиції з її тяжінням до спрощеного одномірного розуміння людини, психоаналітичне розуміння фіксує амбівалентну природу людського «Я», укорінену в сфері несвідомого; екзистенціальний підхід обґрунтовує концепт свободи як вихідну умову тотожності еґо-структури, її проєкцій (екзистенції, ідентичності та свободи як фундаментального виміру), підводячи до питання реальності «Я».

Положення З. Фрейда критикують щодо «об'єктивування і деперсоналізації» суб'єктивних переживань у термінах Ego, Super-Ego і Id. Проте ці слова Фрейд не використовував, уважаючи за краще говорити «das Ich» і «selbst», що дослівно перекладається як Я, «Uber-Ich» — Над-Я (Я, що знаходиться зверху) і «das Es» — «Воно» (цей вислів було запозичено у Г. Гроддека, засновника психосоматичної медицини, — пише А. В. Вертель [13, с. 129-130]. У німецькій мові термін «das Ich» має два значення: 1) «сприймаюче Я»; 2) «гіпотетична психічна структура». У топографічній моделі психіки З. Фрейда термін «das Ich» стосувався всієї людини загалом у сенсі переживання суб'єктивного почуття власного Я. Після введення структурної моделі Фрейд відмовився від первинного значення та став трактувати «das Ich» як гіпотетичну структуру, що забезпечує функцію захисту. Термін З. Фрейда «das Ich» був перекладений Дж. Стречі — англійським психоаналітиком. У перекладі Дж. Стречі перше значення фрейдівського терміну «das Ich» було втрачене, що призвело до уявлення про Ego як гіпотетичну психічну структуру [13, с. 129-130]. Показовий приклад антиномічності ego, з яким зіткнувся філософ. Отже, можна говорити про незавершеність структури внаслідок редукції трансцендентальних засад і «факту» множинності ego-проекцій.

Дж. Фаулз вирішує проблему «перемоги над *немо*» у формі конформізму та конфлікту — демонстративного виклику масі — ілюзії, що *немо* переможене. Соціальний конформізм мінімізує всі можливі ризики та загрози моєму «Я» і скасовує відповідальність: невдахами виявляються всі разом, у випадку ж успіху — усі причетні до нього. Культ осіб, «зірок», фотографій, речей та інших способів доведення нашої переваги — «наївний» спосіб «придушення *немо*». Так виникає манія авантюри, скандалів, епатажу, «культурного шоку», притаманного духу сучасної доби. За ними приховуються самотність і страх, замасковані відчуття зверхності чи безсилля. Е. Фром пише: «Позбутися власної особистості, втратити себе, іншими словами, позбутися тягаря свободи» [9, с. 300]. Проблема «Я» залишається відкритою: з одного боку — свобода, з іншого — інстинкт самозбереження — множина раціоналізованих форм і проявів; «сприймаюче Я», чи складна самоорганізуюча структура, що забезпечує комплекс реакцій у формі захисту. Отже, людина — напружена динаміка її внутрішнього буття, конфлікт між *немо* та «Я», що в негативному випадку вирішується як захист від екзистенційної порожнечі внаслідок «втрати Ego», його сенсу та конституювання замітника.

Література

1. Оліфер О. Проблема взаємозв'язку мови та ідентичності особистості. *Вісник Львівського університету. Сер. Філософсько-політологічні студії*. Львів, 2018. Вип. 20. С. 67-72.
2. Угрин Л. Я. Концептуалізація поняття «ідентичність» у дослідницьких стратегіях соціальних наук некласичного періоду. *S.P.A.C.E.* 2017. №2. С. 4-10. URL: <http://dspace.onua.edu.ua/handle/11300/7343>
3. Ryle G. The concept of mind: 60 anniversary edition. London, New York: Routledge, 2009. P. 1-12.
4. Фаулз Дж. Арістос. *Філософська і соціологічна думка*. Київ, 1993. № 1. С. 117-160.
5. Мельник В., Мотренко Т. Фаулз: портрет в ідеях. *Філософська і соціологічна думка*. Київ, 1993. № 1. С. 113-117.
6. Burke P. J, Stetes J. E. Identity theory. Oxford University Press, 2009. 256 p.
7. Фрейд З. Вступ до психоаналізу. Київ: Основи, 1998. 672 с.
8. Фаулз Дж. Арістос. *Філософська і соціологічна думка*. Київ, 1993. № 7-8. С. 201-243.
9. Фром Е. Бегство от свободы. Догмат о Христе. Москва: Олимп, 1998. С. 176-397.
10. Сподін Л. А. Генсіцький Ю. Д. Діалектика свободи у філософії Е. Фрома. *Вісник Дніпропетровського університету*. Дніпропетровськ, 2012. №9/2. С. 128-132.
11. Сартр Ж.-П. Буття і Ніщо. Нарис феноменологічної онтології. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія. Київ: Ваклер, 1996. С. 113-182.
12. Абдула А. І. Соціальний атомізм та суспільний договір. *Вісник Львівського університету. Сер. Філософсько-політологічні студії*. Львів, 2018. Вип. 17. С. 9-14.

13. Вертель А. В. Погляд на особистість у структурному психоаналізі. Особистість у розвитку — психологічна теорія і практика: монографія / за ред. С. Д. Максименка, В. Л. Зливкова, С. Б. Кузікової. Суми: Вид-во СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2015. С. 128-143.

References

1. Olifer O. Problema vzaiemozviazku movy ta identychnosti osobystosti. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Ser. Filosofsko-politologichni studii*. Lviv, 2018. Vyp. 20. S. 67-72.
2. Uhryn L. Ya. Kontseptualizatsiia poniattia «identychnist» u doslidnytskykh stratehiiakh sotsialnykh nauk neklasychnoho periodu. *S.P.A.C.E.* 2017. № 2. S. 4-10. URL: <http://dspace.onua.edu.ua/handle/11300/7343>
3. Ryle G. The concept of mind: 60 anniversary edition. London, New York: Routledge, 2009. P. 1-12.
4. Faulz Dzh. Aristos. *Filosofska i sotsiolohichna dumka*. Kyiv, 1993. № 1. S. 117-160.
5. Melnyk V. Motrenko T. Faulz: portret v ideiakh. *Filosofska i sotsiolohichna dumka*. Kyiv, 1993. № 1. S. 113-117.
6. Burke P. J, Stetes J. E. Identity theory. Oxford University Press, 2009. 256 p.
7. Freid Z. Vstup do psykhoanalizu. Kyiv: Osnovy. 1998. 672 s.
8. Faulz Dzh. Aristos. *Filosofska i sotsiolohichna dumka*. Kyiv, 1993. № 7-8. S. 201-243.
9. From E. Behstvo ot svobody. Dohmat o Khriste. Moskva: Olimp, 1998. S. 176-397.
10. Spodin L. A. Hensitskyi Yu. D. Dialektyka svobody u filosofii E. Froma. *Visnyk Dnipropetrovskoho universytetu*. Dnipropetrovsk, 2012. № 9/2. S. 128-132.

11. Sartr Zh.-P. Buttia i Nishcho. Narys fenomenolohichnoi ontolohii. Suchasna zarubizhna filosofia. Techii i napriamy. Khrestomatiia. Kyiv: Vakler, 1996. S. 113-182.
12. Abdula A. I. Sotsialnyi atomizm ta suspilnyi dohovir. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Ser. Filosofsko-politolohichni studii*. Lviv, 2018. Vyp. 17. S. 9-14.
13. Vertel A. V. Pohliad na osobystist u strukturnomu psykhoanalizi. Osobystist u rozvytku — psykholohichna teoriia i praktyka: monohrafiia / za red. S. D. Maksymenka, V. L. Zlyvkova, S. B. Kuzikovi. Sumy: Vyd-vo SumDPU im. A. S. Makarenka, 2015. C. 128-143.

Надійшла до редакції 23 вересня 2021 р.

Балута Галина Анатоліївна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Baluta Halyna

Department of Philosophy

Kyryvy Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kyryvy Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0002-4772-9240>



moment71164@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4530>

«LIFE» AND «DEATH».

AN INQUIRY INTO ESSENTIAL MEANING OF THESE PHENOMENA

Andrii Leonov

Abstract. In this paper, I am dealing with the phenomena of «life» and «death». The questions that I attempt to answer are «What is life, and what is death?», «Is it bad to die?» and «Is there life after death?». The method that I am using in this paper is that of *phenomenology*. The latter I understand as an inquiry into *meaning*, that is, what makes this or that phenomenon *as such*. Thus, I am approaching the phenomena in question from the point of view of their *meaning* in the first place. I claim that ordinarily we constitute phenomena of «life» and «death» in a twofold way. When it comes to «life», one can specify «life-as-biological», and «life-as-a-possibility» senses. The former I understand as a cluster of biological processes that unfold in physical time. By «life-as-a-possibility», I understand a cluster of projects, potentials that depend on our subjectivity. I claim that we essentially perceive life-as-biological through life-as-a-possibility. When it comes to «death», I argue that we essentially constitute this phenomenon in a similar manner. On the one hand, we perceive «death» in the «death-as-biological/physical» sense which signifies the end of the organism's biological processes. On the other hand, we constitute «death» as the «existential/practical death»/«death-of-possibility». By that I mean an annihilation of all possibilities, and projects. In short, it is a situation when one's life suddenly loses all its meaning and value: *death of meaning*. I argue that what constitutes the significance of «death-as-biological» for *us* is what I call the «existential/practical death» or «death-of-possibility». I use the phenomena of mourning and suicide to illustrate my point better.

Reflecting on whether it is bad to die, I claim that if we accept the hypotheses I am defending in the paper, it appears that death is bad because it entails the loss of all possibilities. I also want to show that people's desire for immortality is in fact reasonable, because the more one lives, the more possibilities one is able to realize. In other words, people's desire for immortality is grounded in the essential understanding of the phenomenon of «life» as a *possibility*.

Reflecting on whether there is life *after* death, my answer is twofold. Since there is no scientific evidence of life after *physical/biological* death, I think there is no reason to believe in such as well. But when it comes to the question whether there is life after the *existential/practical* death, my answer

is positive: «Yes, there is!» I try to show that it is always possible to find the meaning of life even in the light of the most terrible events. In this sense, there is always a light at the end of the tunnel.

Keywords: meaning, life, death, possibility, phenomenology, logotherapy, Nagel, Williams, Frankl.

«ЖИТТЯ» І «СМЕРТЬ». ДОСЛІДЖЕННЯ СУТНІСНОГО ЗНАЧЕННЯ ЦИХ ФЕНОМЕНІВ

Анотація. У цій статті я маю справу з феноменами «життя» та «смерті». Питання, на які я намагаюсь відповісти, є такими: «Що таке життя та що таке смерть?», «Чи погано помирати?» та «Чи є життя після смерті?». У цій статті я використовую метод *феноменології*, який розумію як дослідження у сфері *sensiv*, тобто, що саме робить той чи інший феномен *як такий*. Отже, я підходжу до обговорюваних феноменів з погляду їхніх *sensiv*. На мою думку, повсякденно ми конституюємо феномени «життя» та «смерті» двовимірно. Коли йдеться про «життя», цими смисловими вимірами є «життя-як-біологічне» та «життя-як-можливість». Перший смисловий вимір я розумію як зв'язку біологічних процесів, що протікають у фізичному часі. «Життя-як-можливість» я усвідомлюю як зв'язку проєктів, потенціалів, що залежать від нашої суб'єктивності. Я стверджую, що сутнісно ми сприймаємо «життя-як-біологічне» крізь призму «життя-як-можливість». Я також намагаюсь показати, що так само істотно ми конституюємо «смерть». З одного боку, ми сприймаємо феномен «смерті» як «смерть-як-біологічне/фізичне», що означає кінець біологічних процесів організму. З іншого боку, ми конституюємо «смерть» як «екзистенційну/практичну смерть», чи як «смерть *можливостей*». Під останніми я розумію знищення всіх можливостей і проєктів. Якщо коротко, це ситуація, коли життя раптово втрачає весь сенс і цінність: *смерть sensiv*. Я також стверджую, що для нас тим, що конститутуює значимість сенсу «смерті-як-біологічне» є саме те, що я називаю «екзистенційною/практичною смертю», чи «смертю *можливостей*». Я використовую феномени скорботи та суїциду як приклади для кращої ілюстрації цієї тези.

Розмірковуючи над тим, чи погано помирати. Якщо взяти до уваги гіпотези, які я захищаю у статті, стає зрозумілим, що помирати — це дійсно погано, оскільки з цього випливає втрата всіх можливостей. Я також хочу показати, що людське прагнення до безсмертя є доволі обґрунтованим, оскільки чим більше людина живе, тим більше можливостей вона спроможна здійснити. Інакше кажучи, прагнення людей до безсмертя є обґрунтованим у сутнісному розумінні феномену життя як *можливості*.

Розміркуючи над тим, чи є життя *після смерті*, моя відповідь є наступною. Оскільки ми не маємо наукових доказів життя після *фізичної/біологічної смерті*, то у нас немає підстав, щоб вірити в нього. Але, коли йдеться про питання, чи є життя після *екзистенційної/практичної смерті*, моя відповідь є позитивною: «Так, є!». Я намагаюсь показати, що завжди існує можливість знайти сенс життя, навіть з огляду на найтрагічніші події. У цьому сенсі завжди є світло в кінці тунелю.

Ключові слова: сенс, життя, смерть, можливість, феноменологія, лого-терапія, Нейгел, Вільямс, Франкл.

«You have to die a few times before you can really live».
Charles Bukowski

Introduction

«What is life, and what is death?» «Is it bad to die?» «Is there life after death?» These are the questions that inhabit peoples' minds through the course of our history. No doubt that, for religion and philosophy, these questions are central. While at first glance trivial, they need to be asked and asked very thoroughly.

Let's take the last question, for example. *Prima facie*, the answers can also be pretty much trivial. If one is a religious person, one believes that the death we encounter here on earth is not the «final say» to our lives, and we do have a second life after we die.

If a person is areligious, such person believes that we have only one life, and only because of that it should be cherished and lived to the fullest here and now. If we think about the «second chance» to come, we run the risk of not fully realizing our potential here and now, and simply waste our lives waiting for something which will not happen anyway.

The areligious person's credo would be something like this: «We are finite beings: we live and die. Period. Every one of us is born, somehow lives (happily or unhappily), and then after the cycle of life is gone, dies».

But the problem still exists: most if not, all, religions are preoccupied with the question of whether life is possible after death. Why? What makes such a desire so persistent? So again, some could say that life after death gives a person another chance to live. Another would suggest that *this* life is not as important as *that* life, i. e., the one we acquire after we die. And *that* life is immortal. Immortality (eternal life) is a desire of billions of people on this earth. But why? What makes it so desirable? In general, what does it *mean* to die? Of course, these questions are «eternal» in themselves. And thus, it would be simply impossible to cover them in such a small essay. Nevertheless, the main topic of this essay is that of *death*. Therefore, I'll try digging into that phenomenon at least approximately. And the main angle from which I will analyze the concept is from the point of view of its *meaning*. In order to clarify the meaning of death, one has to show the meaning of life. Therefore, among the main questions to answer (at least partially) here would be «What is the *meaning* of life?» and «What is the *meaning* of death?»

The nucleus of this paper is the debate between Thomas Nagel [6] and

Bernard Williams [9]. My paper is divided into three parts. In Part 1, I lay out Nagel's own perspective. In Part 2, I show my own understanding of the phenomena in question, inspired by Nagel's approach, where I emphasize what was already there, but rather implicitly. Thus, in Part 2, I try to show that Nagel's approach can be phenomenologically «empowered», and what follows from such empowerment. In Part 3, I analyze a response to Thomas Nagel's approach to death by Bernard Williams and attempt to defend Nagel's approach (as based on the phenomenological clarification which I made in Parts 1 and 2).

This part, though it is still continuous with, and draws on Parts 1 and 2, has a bit different style of exposition. When the latter in the previous parts is more akin to the phenomenological style of inquiry, in Part 3, I use the method of science-fiction *a la* Parfit. Nevertheless, since the Part 3 style is grounded in the phenomenological style of Parts 1 and 2, I see the whole paper as driven and inspired by the phenomenological method regardless.

That being said, it is the right time to say something about the general method employed in this paper. As it is obvious from the previous discussion, the latter is a *phenomenological* one. Here, by «phenomenological» I mean primarily the philosophical method initiated by Edmund Husserl in his *Logical Investigations*. The phenomenological inquiry is an inquiry into *meaning*. It aims at clarifying and describing the essential structures of the phenomena, i. e., what makes this or that phenomenon *as such*.

On the other hand, I will also use the words «phenomenology» and «phenomenological» in the contemporary analytic philosophy of mind sense, i. e., which points to the phenomenal character of our subjective experience — namely, its «what-it-is-likeness» (the label which is coming from the work of Thomas Nagel).¹ Thus, in this paper, the meaning of notions of «phenomenology» and «phenomenological» should be understood within the *context* of their usage.

The thesis of this paper is threefold (T1, T2, and T3).

(T1) Reflecting on the issue of the *meaning* of life and death, I attempt to analyze the phenomena in question in terms of *possibility* and to defend the view that this is how we essentially constitute the meaning of these phenomena in our ordinary life.

(T2) Reflecting on whether it is bad to die, I answer positively (Yes, it is!), and aim to defend the view that it is reasonable to desire immortality.

¹ For example, see [7].

(T3) Reflecting on whether there is life after death, I also attempt to answer positively (in a way) which follows from my justification of (T1).

Part I. Thomas Nagel's perspective on death

The main question in Nagel's paper is «whether it is a bad thing to die» [6, p. 73]. Nagel writes:

Since I want to leave aside the question whether we are, or might be, immortal in some form, I shall simply use the word «death» and its cognates in this discussion to mean *permanent* death, unsupplemented by any form of conscious survival. I wish to consider whether death is in itself an evil; and how great an evil, and of what kind, it might be [6, p. 74].

Nagel suggests that this question would be interesting even to those who believe in the afterlife, because, one's «attitude towards immortality must depend on in part on one's attitude towards death» [Ibid.].

According to Nagel, «if death is an evil at all, it cannot be because of its positive features, but only because of what it *deprives us of*» [*my emphasis*. — *A.L.*] [Ibid.].

As regards *life*, Nagel presents two observations:

- (1) «The value of life and its contents does not attach to mere organic survival». (There's no difference between immediate death and immediate coma (continued by 20 years) and followed by death without becoming conscious).
- (2) «More is better than less» [Ibid.].

Overall, «what we find desirable in life are certain states, conditions, or types of activity. It is *being* alive, *doing* certain things, having certain experiences, that we consider good. But if death is an evil, it is the *loss of life*, rather than the state of being dead, or non-existent, or unconscious, that is objectionable» [6, p. 74-75].

According to Nagel, death is not a state which can be actually experienced: «It is often said that those who object to death have made the mistake of trying to imagine what it is like to *be* dead» [Ibid, p. 75]. But it is logically impossible to imagine what it is like to be (physically) dead because there is nothing to imagine in the first place [Ibid.].²

² Nagel seems to agree with Epicurus in that «So long as a person exists, he has not yet died, and once he has died, he no longer exists; if it is a misfortune, can be ascribed to its unfortunate subject» [6, p. 76].

Therefore, the badness of death is not predicated on what the latter brings (i. e., its «positive features»), but what it *deprives us of*:

If we are to make sense of the view that to die is bad, it must be on the ground that life is a good and death is the corresponding deprivation or loss, bad not because of any positive features but because of the desirability of what it removes [6, p. 76].

I think that Nagel seems to identify human life with that of *possibility*. That is, essentially, life is a *possibility* and should be considered as such:

A man is the subject of good and evil as much because he has hopes which may or may not be fulfilled, or *possibilities* [*my emphasis. — A.L.*] which may or may not be realized, as because of his capacity to suffer and enjoy. If death is an evil, it must be accounted for in these terms, and the impossibility of locating it within life should not trouble us [6, p. 78].

1.1. Dementia thought experiment

In order to support his *life-as-a-possibility* idea, Nagel offers the following thought experiment. Imagine that a very intelligent person got a serious brain injury, which caused severe dementia. That man lost all of his cognitive abilities, intellectual achievements, and memory. All of it was reduced to the state when he was a 3-months-old baby.

On the one hand, this man is still alive. His body (except for his brain) functions normally. He eats, sleeps, and has a roof over his head. But is it a good life? From the point of view of what he has become (a three-year-old baby), he has a good and happy life, because, in this sense, happiness consists in «a full stomach and a dry diaper» [6, p. 77]. Since he lost all of his memory, when he was an intelligent adult, he seems not to suffer from the loss as well (because he simply does not know about that loss).

But from the view of *life-as-a-possibility* perspective, does that person actually live? From this perspective, that «oversized baby» is most likely dead:

If, instead of concentrating exclusively on the oversized baby before us, we consider the person he was, and the person he *could* be now, then his reduction to this state and the cancellation of his natural adult development constitute a perfectly intelligible catastrophe [6, p. 77].

And the phrase «the person he *could* be now» appears to me as the one which constitutes the real meaning of life as a *possibility*, as well as the meaning of death as the *loss* of it.

1.2. Nagel on immortality

From the previous discussion, it became obvious that for Nagel to imagine the state of death would be impossible, simply because there is nothing to imagine: there is nothing it is like to *be* dead.

Although Nagel brackets the question about whether immortality is *actually* possible, he still provides a perspective on a situation if it *were* possible. And from this, one can see how Nagel approaches immortality and evaluates death itself (i. e., whether it is bad to die or not).

Thus, Nagel seems to be pretty much positive about the very conceivability of unending life:

Given an identifiable individual, countless possibilities for his continued existence are imaginable, and we can clearly conceive of what it would be for him to go on existing indefinitely. However inevitable it is that this will not come about, its possibility is still that of the continuation of a good for him, if life is the good we take it to be [6, p. 79].

Death, on the other hand, «is an abrupt cancellation of indefinitely extensive possible goods. Normality seems to have nothing to do with it, for the fact that we will all inevitably die in a few score years cannot by itself imply that it would not be good to live longer. If there is no limit to the amount of life that it would be good to have, then it may be that a bad end is in store for us all» [6, p. 80].

From this, I can conclude that for Nagel, it is indeed a bad thing to die, and the human's desire for immortality is a reasonable one, because an unending life as that of possibilities is clearly conceivable, despite the natural lifespan limitations human beings actually have. Because it is always good to have more of life than less. It is always good to have more possibilities to fulfill than less.

Part 2. Phenomenological clarification of «Life» and «Death»

2.1. What constitutes life?

From the analysis above, one can see that Nagel implicitly operates with a meaning of life in a twofold way:

- (1) Life-as-*biological*: as a cluster of biological processes which unfold in physical time. On this account, to be «alive» basically means to be capable to realize and sustain the «vital processes» like

«chemosynthesis, photosynthesis, cellular respiration, cell generation, and maintenance of homeostasis» [5].

- (2) *Life-as-a-possibility*: i. e., a cluster of projects, potentials, which are dependent on our subjectivity.

This understanding comes from the phenomenological dimension of our experience — we are intentional creatures: consciousness is a consciousness *of* something *as* something. The «of» part signifies our directedness towards an intentional object and the «as» part shows that this directedness is given through *meaning*. So, in this sense, «life» is an intentional object, the meaning of which is a *possibility*. What I want to say is that we perceive (1) via (2). We perceive the life-as-*biological* through life-as-a-*possibility*.

2.1.1. Life and temporality

Life (in both (1) and (2)) and time are essentially interrelated. Both (1) and (2) unfold in time. It seems it is impossible to imagine a life without its being in time.

The temporality of (1) (life-as-a-biological-process) is not hard to see: an organism is born, grows, either reproduces or not, and then perishes, which stops its biological cycle: the cycle of life.

The temporality of life in the case of (2) (life as a possibility, a project) also unfolds in time. But that time is not only physical but also subjective. By the latter, I mean that one's life's temporality depends on a person's practical identity. Thus, if a person is a historian, his temporality is directed towards the past. And the success of his life's project depends on how successfully he uncovers the past and interprets it.

If a person is a futurist writer, his subjective time is always directed towards the future. Even though he lives in the «now», that now is the future, the intentionality (or aboutness) of his «now» is that of «now-towards-the-future». When the historian's intentionality is that of «now-towards-the-past».

Therefore, the temporality of life can be seen in a twofold way: the subjective and the objective way. And though, there is a dependence of the subjective time on the objective time, one cannot reduce the former to the latter.³

³ Nagel addresses this difference when he speaks about the difference between the quantity of life and its quality in terms of different understanding of *temporality*: «It

2.1.1.2. Objection

A possible objection could be twofold. On the one hand, there is an issue of whether the above-mentioned professions (i. e., a «historian» and a «futurist») determine persons' temporality. On the other hand, the problem is that these professions are unique and therefore, it is hard to see how this applies to everyone. That is, the quest then, is to explain how those practical identities help us even to distinguish and account for the difference between the «objective» and «subjective» time overall.⁴

My answer to this objection is the following. I think that the order is actually reverse. It is not a person's practical identity that determines a person's temporality, but vice versa: the person's temporality determines the person's practical identity. For example, why does a historian become a historian in the first place? Of course, it would be hard to answer this question right away, because every case is unique. But I still think that there is something that unites all the cases, and it is a person's *directedness towards the past*, and an intention to explain the present and the future events as based on the past events. Basically, it is a person's «living-in-the-past» which accounts for his/her choice to become a historian rather than taking a history course that determines a person's intentional act of «living-in-the-past». And the same would explain the «futurist case» as well.

The thing is that all of us, to some extent, are directed towards the past as well as towards the future. But that some persons' intentionality of being «directed-towards-the-past» or being «directed-towards-the-future» is amplified and therefore, is motivated more than it is in the case for the others. And that motivation allows them to choose these professions in the first place.

2.2. What constitutes death?

Since we depicted two different (but essentially interconnected) meanings of life, it is now possible to clarify the concept of «death» in a similar

should be remarked that the added quantities need not be temporally continuous» [6, p. 74]. What did he mean by «temporal» here? I think, by this he meant subjective time-consciousness as opposed to the objective time (time-as-physical). So, it means that even if people who were frozen for 300 hundred years would consider that their life was *continued* up to the time of their reawakening, in fact, *subjectively* it would feel like an abrupt *discontinuity* between their previous experiences (before freezing) and after becoming conscious.

⁴ I am thankful to Nahum Shemi for making this objection.

way.

Thus, I can recognize two essential meanings:

- (1) Death as a biological/physical death. On this account [5], the property «dead» means the state of «loss of life», where by «life» we understand the state of realizing and sustaining the «vital processes», as described above.
- (2) Death as an «existential»/«practical» death. By the latter, I understand it as a «full stop» or «annihilation» of all possibilities which is not entailed by organic death. Phenomenologically, it can be looked at as a situation when life loses all its meaning and value: death of meaning.⁵

2.2.1. The significance of death

What meaning of «death» from the above-presented is more important and significant for *us*? What is the main drive in our fear of death and mourning when someone, who was close (or even distant) to us dies (whether it's a relative, close friend, or even some person, who is not close to us, but whom we admire and cherish (e. g., death of a famous musician, author, actor, etc.?).

Here, I want to develop an idea that it is (2) (i. e., death as «death-of-possibility») rather than (1) («death-as-biological») is more important for us, and moreover: that it is that constitutes the significance of (1).

In order to clarify that claim better, I would like to test some hypotheses as candidates for the possible answers to the questions «Why do we mourn when someone dies?», «What constitutes that intentional act in the first place?».

2.3. The case of mourning

According to *Merriam-Webster Dictionary*, mourning is primarily the «act of sorrowing»,⁶ when *Oxford Dictionary* defines it as «the feeling of being sad that you have and show because somebody has died».⁷ But the question is «*Why* do we mourn in the first place?».

⁵ Nagel hints on this dimension of death when he describes the «Dementia case»: even though the person is alive, he basically lost all of his life's possibilities, because of his brain injury.

⁶ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/mourning>

⁷ <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/mourning?q=mourning>

Hypothesis 1. We mourn over the dead body. Namely the fact that the body which a while ago was alive, suddenly became dead and non-living. From the body-as-lived, it became purely «physical» and non-living. Thus, we mourn because the body once alive became dead.

Hypothesis 2. We mourn because we lost someone whom we loved and admired. We mourn because we lost a person, who meant something to us in our lives, and who also brought some significance to it.

Hypothesis 3. We mourn because the person-who-is-mourned lost his/her life's possibilities to realize. That person could be the one who had a lot of potential, plans, dreams, but suddenly all of them lost their bearer. The *possibility* for their being fulfilled became null. In this case, it is not necessary that the intentional feeling of mourning is to be directed to the person we knew personally (it can be a music or a movie star as well). And it is not even necessary that the one who is an intentional object of mourning to be a person. It can be an animal too. (E. g., why do people get so angry when they see pictures of the so-called «trophy hunters» posing with their «trophies»? Were those animals (like tigers, elephants, monkeys, etc.) *close* to the person who became very sad and angry, after showing those pictures? Usually, it is not the case. The reason is, as it appears to me that a person understands that those animals lost a possibility of their being themselves *as* animals (i. e., fulfilling their lives in terms of their (rather restricted) possibilities).⁸

I think that Hypothesis 3 constitutes the phenomenology of mourning for cases 1 and 2. Indeed, Hypothesis 1 does not seem to me as the only

The above-mentioned dictionaries seem to underlie the fact that mourning is an «act». I agree with such an emphasis, because I myself am looking at mourning as an «intentional act» in the first place.

And an interesting question can be asked about the differences between «mourning» and «grief». Here, I use them rather as synonyms. Thus, «grief» can be understood as a «state», while «grieving» is an «act». The same can be said about «mourning»: it can be seen in both modalities as well. But to simplify these matters, I use «mourning» and «grief» interchangeably, where the main emphasis is made more on the «act» rather than the «state» nature of these phenomena.

⁸ Of course, one could argue that animals have no feelings and definitely have no life's meaning. Someone could go so far that could adopt the «Cartesian» way of thinking about animals, — i. e., that they are pure «automata». I discard this view entirely. Or how can one explain the well-known case that animals also mourn their dead «comrades»? Of course, at this point it will be only a speculation on actually to what extent animals perceive life in a meaningful way (like that of possibility), and whether I'm not simply caught in an act of anthropomorphization of animals, but still the fact that at least some animals do have phenomenology and intentionality seems undeniable.

reason we mourn. The fact that a body was once alive and now is dead is not a very significant reason to be mourned about.

As Nagel writes:

When a man dies we are left with his corpse, and while a corpse can suffer the kind of mishap that may occur to an article of furniture, it is not a suitable object for pity. The man, however, is. He has lost his life, and if he had not died, he would have continued to live it, and to possess whatever good there is in living [6, p. 78].

Hypothesis 2 seems to be closer to the truth, but what constitutes loving and admiration in the first place? This question is hard to answer very quickly and it needs a lot of clarificatory work to be done, but it seems to me that loving and admiration are at least partly constituted by the *coincidence* of one's project with that of the Other. Being-a-son, being-a-father, being-a-teacher, etc. are projects. The *quality* of them depends on the *commitment* of the person engaged in a project (or projects).

2.3.1 Example 1: parents and children

In other words, how can we explain the fact that adopted children are more inclined to consider their foster parents *as* parents, and love and admire them more than their biological parents? What constitutes parenthood overall? I think if there is a *coincidence* (in terms of *possibilities*) of the projects of the ones who consider themselves *as* parents and the ones who consider themselves *as* children. In this, the coincidence should be mutual.

For example, when a parent loses a child, the feeling of a parent's sorrow is mainly constituted by understanding that for him/her what is lost in the first place is the possibility of being a parent, whereas for the child it is the possibility of being a child (as well as the possibilities in terms of the projects which come up when the child grows up). What is lost (essentially) is their mutual engagement in the same project or projects.

2.3.1.2. Objection

A possible objection to what I described as constitutive of parents' sorrow as regards their child's death seems to be founded on the understanding that what actually motivates the parents mourning would be a self-centered feeling of the loss of a mere possibility of their being *parents* in the first place, but not sorrowing the person who has died (i. e.,

a child).⁹

This is a good remark which should be clarified more thoroughly. Maybe, a better way to describe what constitutes the parents' mourning over their child's death would be to say that the intentional act in question is rather threefold. Thus, on the one hand, what is mourned is the *person's* death. That is, the loss of a possibility for a person to realize their potential (in terms of their practical identities) and thus, to *be* someone. On the other hand, there is a *parents'* sorrow about their loss of a possibility to *be* parents. And the last but not least, it is sorrow about the child-who-has-died, that is, what is mourned is a *child's* loss of a possibility of *being* a child.

Therefore, the parents' intentional act of mourning appears to be threefold:

- (1) It is a loss of a *person's* possibilities;
- (2) It is a loss of parents' possibility to *be* parents;
- (3) It is a loss of a child to *be* a child.

(1), (2), and (3) I see as parts of the intentional act that constitute the parents' mourning over their child's death.

2.3.2. Example 2: Death of the young vs death of the old

Or we can look at another example, which could support Hypothesis 3 as *constitutive* for especially Hypothesis 1. Why do we mourn the death of a child more than the death of the old person? Why does the death of a 10-year-old seem to be more phenomenologically destructive and devastative than the death of, say, a 95-year-old man? I think this is because a 95-year-old man had literally more time to realize his biological life's possibilities when a 10-year-old child just didn't. But the devastation comes around when the understanding of the *loss* of that child's *life's possibilities* comes in.

2.3.2.1. Objection

A possible objection to this could be the following. Suppose, that a 10-year-old child and a 95-year-old-man would live the same amount of time (say, 10 more years) and would have the same possibilities. So, the

⁹ I am thankful to Patricia Thornton for pointing that out.

question is this: when both of them are about to die will it still be just the loss of possibilities that would constitute the badness of their death or something else?¹⁰

My answer to this would be that I cannot imagine the *same* possibilities in this scenario. Let's imagine that now a 10-year-old is a 20-year-old-man and a 95-year-old is a 105-year-old-man. Will they have the *same* possibilities? I think that a 20-year-old-person and a 105-year-old-person would *not* have the same possibilities a priori due to some natural conditions of their age. For example, if both of them are bachelors, it is obvious that a 20-year-old-person will be naturally much more attractive and in a better physical shape and therefore, will be able to attract more younger females (and women in general) than his competitor.

If both of them have no children, it is also obvious that a 20-year-old-person will have many more chances to reproduce than a 105-year-old person. Therefore, it is inconceivable that the future lives of a 10-year-old and a 95-year-old would be the same in terms of possibilities.

2.4. «Existential death» as a cause of suicide

Another way to show that the «existential death» is something that constitutes the meaning and therefore is the driving force for our perception of the «biological death» is through the phenomenon of *suicide*. What is suicide? The *Merriam-Webster Dictionary* defines it as «the act or an instance of taking one's own life voluntarily and intentionally».¹¹

Why do people take their lives «voluntarily and intentionally»? The outcome of the suicide is what we termed as «biological/physical death», i. e., the end of a person's biological/physical existence. But the main question is about the *cause* of it. Suicide is committed by the person willingly. Why would a person end his/her life willingly?

I think that the main reason for it would be the «existential death». When suddenly a person's (biological) life lost its meaning and significance. When it suddenly feels like there is no light at the end of the tunnel. From this perspective, there is definitely something it is like to *be* dead.

A good support for my hypothesis that «existential death» is at least one of the main reasons for people to commit suicide, is coming from the founder of the logotherapy method in existential psychology, Viktor Frankl. In his *Man's Search for Meaning* [2], Frankl is talking about «existential vacuum» which (as based on his patients' complaints) is characterized

¹⁰ I am thankful to George Sher for this critical comment.

¹¹ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/suicide>

by «the feeling of the total and ultimate meaninglessness of their lives» [2, p.110]. People who are experiencing this state «are haunted by the experience of their inner emptiness, a void within themselves» [2, p.111]. And more importantly, «not a few cases of suicide can be traced back to this existential vacuum» [2, p.112].¹²

2.5. General objection

It can be objected that what constitutes the badness of death is not just the loss of possibilities but also the loss of the *goods* a person obtains once the possibilities are actualized. And a possible way to show this is to imagine a scenario where two persons had the same life's possibilities, but only one of them would have a chance to realize them. The actualization of those possibilities provided the goods, which the second person did not have because he failed (due to different reasons) to fulfill his own possibilities. Thus, when those persons were to die, it seems it was not possibilities that were lost but something else, namely the *goods*. Therefore, possibilities are not something which exhaust the badness of death in the first place.¹³

My answer to this is the following. Of course, the goods once realized are not to be reducible to the possibilities. But the goods are essentially dependent on the possibilities. The latter are *essential conditions* for the former to arrive. Thus, I am not sure we can easily separate possibilities and goods, because what was lost in the case of the person who did not realize his life's possibilities? The answer would be the *possible* goods! Therefore, in a sense, the goods are also possibilities, because the realization of a possibility is dependent upon many factors (like that of a *situation*), and the same possibilities could be realized in different ways which seems to transform the very goods into *possibilities* as well.

To show this, we can reimagine our first scenario. Now, we have a situation where two persons have the same possibility (say, a perfect «musical ear» and talent), but who chose different ways of its realization. As a result, it leads to two different outcomes. For example, in one case, the person chose to realize his musical talent via classical music. The second person chose to become a rock star. Thus, we have the same possibility, but two totally different ways of its realization. The latter would imply the difference in goods too. In the first scenario, a person would win classical

¹² I will talk more about Viktor Frankl's logotherapy and «existential vacuum» in Part 3 of the paper.

¹³ I am grateful to George Sher for this objection.

music awards that are unknown in the world of pop-music and earn less money. In the second case, the person could record the best-selling album, would have won a Grammy that would let him earn millions of dollars. Thus, we have the same possibility but different outcomes in terms of goods which allows us to look at the goods themselves *as possibilities*.

Conclusion to Parts 1 and 2: Is there life after death?

Let me conclude this part of the essay with the third question that I posed in the Introduction, namely «Is there life after death?» Thus, whether there is life after physical death is hard to verify (or even close to impossible). But whether there is a life after the «existential death» is more likely to verify and say positively that «Yes, there is». People who experienced «existential death» can still be saved and find meaning in life. They can be literally «reborn».

This brings me to another important question, «Why do people tend to desire immortality/eternal life?». It seems that, if the meaning of life as a driving force for our biological existence is a *possibility*, then «eternal life» would mean «eternal possibility». And more possibility is better than less possibility, and definitely better than no possibility at all. That being said, to desire more possibility is more reasonable than to desire less possibility. Therefore, people's desire for immortality appears as reasonable.¹⁴

One can say that my account is different from Heidegger's. According to him, one of Dasein's fundamental modes of existence is «being-towards-death».¹⁵ But if what I said before is correct, it seems rather the opposite is true: the actual fundamental mode of human existence is «being-away-from-death». The «away-from» part (which I understand as the intentional act) constitutes the human's desire for immortality, without which such desire would be hard to explain.

Part 3. Bernard Williams' take on death and immortality

When Nagel's answer to questions like «Is it bad to die?», and «Is it reasonable to desire immortality?», would be «Yes», Bernard Williams [9], would rather answer «No». Let's look at why he thinks so.

¹⁴ I continue defending this approach to immortality in Part 3 of the paper.

¹⁵ See [4].

In his «The Makropulos case: reflections on the tedium of immortality», Williams is not reflecting whether we are actually immortal or not, he seems to take it for granted that we are not. But for him, it is actually «a good thing». He argues that

Immortality, or a state without death, would be *meaningless* [*my emphasis*. — *A.L.*] [...] so, in a sense, death gives the meaning to life [9, p. 82].

This I take for his main thesis. How does Williams prove that thesis to be true?

The main way to defend his thesis, Williams makes through the thought experiment which is reflected in the very title of the chapter where it is presented, «The Makropulos case». Thus, though Williams takes our mortality for granted, the unreasonableness of people's desire to be immortal he is trying to prove via what I take to be a *reductio ad absurdum* argument: if immortality were actually the case, then it would have transformed our existence into the mere absurdity.

Overall, he does not explicitly claim that immortality is «absurd», but the way he actually justifies an idea of immortality as unreasonable (i. e., that an immortal life would be meaningless, because of its being *boring*) suggests that «immortal life as absurd» is what Williams is really trying to say in that chapter and the way he chooses to defend his thesis. Since immortality is «absurd» (or «boring») our being mortal is actually a «good thing».

3.1. The Makropulos case

What constitutes the potential absurdity of the immortal life? Williams describes a woman, Elina Makropulos¹⁶ whose father invented the elixir of life, and she was the one to be experimented upon. When this happened, she was 42. But «at the time of the action», she was already 342. As Williams puts it,

Her unending life has come to a state of boredom, indifference, and coldness. Everything is joyless: «in the end, it is the same», she says, «singing and silence». She refuses to take the elixir again; she dies; and the formula is deliberately destroyed by a young woman among the protests of some older men [9, p. 82].

¹⁶ Though, in light of different names' variations like «Elina Makropulos», «Emilia Marty» etc., Williams chose to reduce her name to a simple abbreviation «EM», because of esthetic preferences, I choose to call her «Elina».

From that Williams is anxious to conclude that maybe «it can be a good thing not to live too long», and that it is not peculiar just to Elina that «an endless life was meaningless» [9, p. 83]. Whether Williams is right in saying that, we have to find out.

So far, the main question is «*Why* did for Elina everything become joyless, indifferent, boring, and cold when she became immortal? What caused her basically to commit suicide and stop taking the elixir of life? And was it *necessary* in her case?»

But before answering that, let us clarify what Elina's experience of «boredom» is exactly. To do that, let's recall our previous distinction between two meanings of «death» we made in Part 2 of the paper: death-as-*biological* and death-as-*existential*. The former we described as «loss of life», where by «life» we meant the «vital processes». Death-as-existential, on the other hand, we defined as an experience of «death of meaning», i. e., when suddenly everything in a subject's life becomes insignificant and meaningless. Nothing matters anymore. Though, a subject is still *biologically* «alive» (a person does maintain his «vital processes»), *existentially* he is «dead».

That being said, it appears clear that Elina is not dead in the biological sense, but it seems that her state of being joyless, indifferent and cold (or as Williams sums it up as «boredom») corresponds to what we have called as «existential death». (It is important to note that another way Williams describes Elina's state of boredom is «inner death» [9, p. 90] which is also very similar to my label of «existential death»).

After such clarification, we can reformulate the former question into the following two:

- (1) Why has Elina's «endless life» become «existentially dead»? What are the reasons for that? Are they justified?
- (2) Is the state of «existential death» enough to refute the idea of immortality altogether? Isn't there any chance of an «afterlife» in this case? Again, was it *necessary* for Elina to stop taking the life's elixir? Isn't there a life after «existential death»?

3.1.1. Problem 1. Elina's age

One of the causes of Elina's boredom was her age. By «age», Williams does not mean Elina's physical age. As he puts it, she had no problem with it. The main problem was with her *psychological* age which seems to be one of the main causes of her boredom: it was «connected with the fact

that everything that could happen and make sense to one particular human being of 42 had already happened to her. Simply because she «seems always to have been much the same sort of person» [9, p. 90].

Thus, Williams seems to presuppose that Elina's psychological age (42) does not correspond to her physical age (342) and would cause her boredom and withdrawal from reality. He seems also to presuppose that despite the variety of experiences throughout her extended life, she still remained basically the same person as she was before taking the life's elixir.

3.1.1.2. Objection

On the one hand, I do not think that the difference between a person's physical age and his psychological age would be a very big problem overall. The main reason is, it happens all the time. A person could be a sixteen-year-old, but feeling himself «as if» he is thirty. Or vice versa.

On the other hand, I do not see why Elina's psychological age should remain at the 42 scale necessarily. What is the main basis for such an intuition? Doesn't our psychological age heavily depend on our environment? We can imagine a situation in which Elina has mainly young people (say, twenty-thirty years span) as her friends, and despite her physical age (342), psychologically she would feel even *younger* than she was when she took that elixir (i. e., 42)!

Also, I do not see why we should take for granted that Elina's psychological age when she took that elixir was necessarily correspondent to her physical age at the time (i. e., 42). Psychologically, she could feel younger or even older than 42 years in the first place. Thus, even if her psychological age «froze up» once she took that elixir, it is not necessary that it was 42 years. That being said, I do not see any reasons why her psychological age should necessarily «freeze up» in the first place.

3.2. Problem 2. Elina's environment

Williams thinks that it would be horrible to be immortal around the people who are not. Since Elina is in the world of people who are not sharing her condition, it is hard for her to have normal personal relationships. Her inability normally to be engaged with her environment leads to her isolation from it. This is another cause for Elina's «existential death». If her condition of being immortal became universal, it would seem to eliminate her state of «boredom and inner death», but she lives in the world of mortals.

3.2.1 Objection

Of course, a situation where a person constantly outlives all of his family, friends, colleagues, appears as a horrible one. Once one establishes a good relationship, it ceases to exist. But one of its actors does not. Being in such a situation can definitely lead one to a state of depression, isolation, and a world's withdrawal. Such a person could definitely become «dead» in the existential sense.

But if we approach this situation from the perspective of life-as-a-possibility, we can see it from a different light as well. For example, it is an empirical fact that people do outlive their families and friends, but it is also an empirical fact that though there is a huge temptation to give up and perceive life as meaningless, it is not always the case. The older person becomes, the more of death he encounters. But there is a chance to find a new meaning in one's existence as well.

Empirically, people who live a very long life and outlive their families and friends do create new families and do find new friends (though, it can sound somehow «selfish», but again it is an empirical fact). So, why is it not possible in Elina's case as well?

Since life is essentially a possibility, we can see that it can be the case with Elina too. Her situation can be definitely seen as critical, but as someone said (presumably Einstein), «In the midst of every crisis, lies great opportunity». Even if Einstein did not say it, there is great wisdom in these words nevertheless. So what opportunity can one find in Elina's «crisis»? Since, she is immortal and has already lived for 342 years, she can definitely possess a greater experience if to compare to the ordinary (mortal) people's one. The actual Elina's identity is never revealed, and since our case is purely hypothetical, we can also ascribe to Elina different identities.

Thus, let's assume that Elina is a politician. What opportunity does she have in this case? We can imagine that she became one of the representatives of the United Nations (or whatever name the organization with a similar function holds at the time) and since she has such a great political experience, she could become an influential advisor in many political debates and issues. We can also imagine that given her unique situation, a new position has been created for her, say, a «humanity ambassador». Her historical experience would be definitely the richest among the living, and maybe this time, humanity would learn something from history! This would be a great opportunity for Elina to find a goal in her immortal life and to be «reborn» again. It will also be a good evidence

that it is not necessary for her to stop taking the «elixir of life», because her immortal existence will be full of meaning.

Contrary to Williams, I think that Elina is in a better position in terms of her life's meaning when she's in the environment of mortals and not in the environment of immortals. Thus, I do not think that her suffering would cease to exist if it were generalized. I think that the opposite is true: despite the fact that it is also possible to find the life's meaning in the environment of immortals, it seems to me a bit «easier» to do that with mortals, because one can see power in his hands much better. This can be the power of knowledge, experience, etc.

Now, let's imagine another case. Let's assume that Elina is a philosopher. What can happen in this case? I can imagine that Elina is a philosopher of mind who is working on the mind-body problem. Historically, the latter begins with Plato, but in the «contemporary» sense, it starts with Descartes. (Both cases are, of course, historical in the general sense). Thus, given her lifespan, I can imagine that she would have much more opportunity actually to solve that problem than any «mortal» philosopher. She would have a chance to be in contact with any living philosopher who got a chance to be her contemporary. She would be able constantly to study and improve her philosophical and scientific knowledge. I think that this could really help her find a solution to the mind-body problem as well as to the hard problem of consciousness. After she found the solution to these problems, she could start digging and researching into other philosophical areas too. Maybe, being immortal is a philosophical paradise? Elina's case can suggest that «yes, it *could* be the case».

(The same can be imagined with Elina being a «scientist», «mathematician» etc.).

3.3. Problem 3. Elina's identity

According to Williams, in order for a person's eternal life to be successful, it should satisfy two important conditions. (1) It should be *him* who lives forever. (2) That the aims he currently has must be adequately correlated with his future aims and goals. In other words, it should be a coherence of his projects throughout his eternal life.

Let's go back to our Elina. It seems that Williams does allow Elina to be herself. She'll be the same person as when she drank that elixir. Therefore, condition (1) seems to be satisfied. But Williams thinks that condition (2) seems to have failed because there will be a discontinuity of her desires and projects she had when she was 42 and when she would become 342.

And the main reason is that of «eternal boredom». She ceased to have the desires and goals she used to have because she lost any motivation to fulfill them.

In a previous discussion, I tried to defend the idea that there is no need to think this kind of discontinuity is necessary. It is not necessary that Elina would become «existentially dead». And even if it happens, it is not necessary for her to be «reborn» without keeping the same psychological identity. That is, Elina would be still *Elina*. Though here, the question would arise. Given the variety of her experiences, how would it be possible actually to keep her identity still overall? Won't she be lost in those multiple experiences? How can we know that Elina will be the same *Elina* she was *before* she took that elixir for the first time? This brings us to the question of *identity*. How is it possible that Elina would have kept her identity for such a long time?

3.3.1. Some empirical cases

First, we can turn to the real cases from our lives of the people who lived their lives pretty long but still kept their identities intact. Bertrand Russell, for example, lived up to 97 years old and was philosophically and politically active up to the time of his death in 1970. His contemporary, philosopher John Dewey (died at the age of 92), was also philosophically and scientifically active up to the time of his death in 1952. Hans-Georg Gadamer was philosophically active up to the time of death in 2002 (aged 102). Jeanne Calment, «the oldest person whose age had been verified by official documents» [10], died when she was 122 years and 164 days old. And what is more important, «she had been in good health, though almost blind and deaf» [Ibid.]. I interpret a report on Calment's being in «good health» as evidence that though she had serious physical health problems (i.e., blindness and deafness), she had still maintained her psychological identity intact. It was still Jeanne Calment as *herself*. 122-year-old Jeanne Calment was the same *Jeanne Calment* when she was a 40-year-old woman.

Or let's take the example of Japan. This country «consistently has among the highest life expectancy in the world» [3], and «among Japanese babies born in 2019, 27.2% of boys and 51.1% of girls are expected to live to 90».¹⁷ More importantly, one of the Japanese islands, Okinawa, has «the greatest concentration of centenarians (people who live to at

¹⁷ <https://www.nippon.com/en/japan-data/h00788/#:~:text=The%20average%20life%20expectancy%20in,men%20and%20seven%20for%20women.>

least 100)» [3]. According to Wilcox et al. (2007) study, «In all, 82% of individuals were still functioning independently at a mean age of 92 years and almost two-thirds were still functioning independently at a mean age of 97 years» [9]. And these people still have an active and meaningful life [1].

These are empirical cases which are showing that it is indeed possible to keep one's own identity despite very old age.

For a moment, let's imagine that Jeanne Calment took the life's elixir when she was 122-year-old. As in the case of Elina, 300 years passed by. Now Jeanne is a 422 years-old-woman. Will she be able to satisfy the conditions (1) and (2)? That is, will she be able to keep her identity the same as well as to keep up with her projects, desires, and goals as when she was a 122-year-old? In this case, the answer to the question about the satisfaction of condition (1) could be rather «Yes», when it will be rather «No», as regards the question of a possible satisfaction of condition (2). Simply because when she took that elixir, her body was pretty dysfunctional already (she was blind and deaf at a time), and given that, there's less probability for her realizing many opportunities in that case. Although she could be able to keep her identity still, her life would be more of suffering than joy.

But our situation with Elina is different. When she took the elixir, she was 42. When she became 342, her body capacities were still at the age of 42 and stayed at the same level. This implies that she could be able to do many things with her life if to compare to the immortality case of Jeanne Calment as described above. Elina would have much more possibilities to fulfill than Calment.

3.4. Problem 4. Was Elina's suicide necessary?

That being said, another question arises: «Was Elina's decision to end her life, when she decided not to take the elixir anymore, necessary and justified?». As contrary to Williams, who thinks that she had a firm reason to stop taking elixir, because of what he termed as «eternal boredom», and what I would call the «existential death», I think she did wrong. When Elina decided to end up her life by not taking the life's elixir, I treat that decision as an act of *suicide*. Because, in *her* situation, not taking the elixir is equal to voluntarily ending her life which is equal to suicide as we defined it in Part 2 of the paper.

I agree with Williams that there is no life after biological death. But it seems that Williams took for granted that there is no life after «existential death» either. And that is where I tend to disagree with him entirely.

Now, I want to support my understanding of the essential meaning of life as a *possibility* through an appeal to the experience of the famous psychotherapist, and the Holocaust survivor (Auschwitz), Viktor Frankl.

Frankl's psychotherapy is a form of existential analysis that he termed «logotherapy». In his magnum opus, *Man's Search for Meaning* (1984), Frankl confesses that in that book he wanted simply to show that «life holds a potential meaning under any conditions, even the most miserable ones». Even «in a situation as extreme as that in a concentration camp» [2, p. 12].

Elina, though being in despair, occasionally finds Frankl's book where he defines his psychotherapeutic method, logotherapy, as follows,

Logotherapy focuses rather on the future, that is to say, on the meanings to be fulfilled by the patient in his future. (Logotherapy, indeed, is a meaning-centered psychotherapy), [...] in logotherapy the patient is actually confronted with and reoriented toward the meaning of his life. And to make him aware of this meaning can contribute much to his ability to overcome his neurosis [2, p. 104].

After having read that, Elina decides to meet Frankl in person (let's imagine that they are contemporaries).

3.4.1. Elina's situation from the logotherapeutic point of view

But before seeing what their meeting could be like, let us look at Elina's existential situation from the logotherapy point of view. Frankl distinguishes between two kinds of neuroses, psychogenic and noogenic ones. The former is the outcome of the psychological problems that Freudian psychoanalysis is dealing with, whereas the noogenic neuroses are grounded rather in a person's *existential situation* which Frankl calls «existential frustration» or «existential despair».

Logotherapy as a practice is called for dealing with such *existential frustration* which «in itself is neither pathological nor pathogenic. A man's concern, even his despair, over the worthwhileness of life is an *existential distress* but by no means a *mental disease*» [2, p. 108].

Elina's case of «existential despair» results in what Frankl would call as «existential vacuum» which is the feeling of the total and ultimate meaninglessness of one's life [2, p. 110]. It is interesting to note that it is the state of *boredom* in which existential vacuum manifests itself [2, p. 111].

Thus, what Frankl calls «existential vacuum», I prefer to call «existential death». The point is that even such an extreme version of existential frustration is neither a pathology nor a mental disease, but something

that can be treatable with a right psychotherapeutic attitude. The latter is logotherapy which's assignment is «that of assisting the patient to find *meaning* in his life» [*my emphasis*. – A.L.] [2, p. 108]. And that is exactly what Elina needs.

3.4.2. Logotherapy support. Elina as a Frankl's patient

Thus, experiencing her «existential vacuum» situation which she also thinks of as an eternal one, she decides to come to Frankl's clinic in Vienna to find some help. Let's imagine the following dialogue.

Frankl: Good afternoon, my dear. What brought you here?

Elina: Good afternoon Dr. Frankl. My name is Elina and here's my story. When I was 42 years old, I drank the eternal life's elixir and since then, I can live forever. Now, I am a 342 year-old-woman, and am thinking to stop taking that elixir again. Simply because I do not see any point in that. My life is constant suffering. I basically outlive anyone I come close to. My life is simply unlivable, because it has become *meaningless*.

Frankl: I see. What I'll say now, you won't like at all, but you should hear it nevertheless. Thus, what if I say that our life in itself is *suffering*? We live through suffering, because to live is essentially to suffer. But the key point here is to find a *meaning* in that suffering regardless. In order to survive and find happiness even in the most dreadful times of our lives we are obliged to find the *meaning in our suffering*. Your eternal suffering entails a search for eternal meaning. Every life is unique, therefore, the meaning you can find in all of your life's situations is also unique. You should only try and never give up in your eternal search. Find a goal and a cause that is greater than yourself. Only then you will find a relief and happiness to follow. Say «yes» to your life, and never think of a «no». It is only *you* who is in a position to find that very meaning. There's a purpose in your suffering, and you have only to disclose it. As Nietzsche put it, «He who has a *why* to live can bear with almost any *how*».

Elina: Yes, I think I understand, but I also think I'm going crazy!

Frankl: A search for meaning is an essential condition for one's good mental health. The latter is based on what you have already become and what you should become. In a sense, even for mortals, it is an «eternal» tension. But such a search is inescapable. It is a prerequisite for one's mental well-being and happiness.

Elina: But my life is eternal! It seems that an eternal search for meaning is absurd!

Frankl: No, Elina, it is not. You should not be hesitant to challenge yourself in a search for meaning. Simply because the latter makes a human as *human*. Be it an eternal man, or a mortal one, there is no way to escape this search overall. The key point is that it is always possible to find that meaning, despite the horrific situation a person is in. And my experience of being in the Nazi concentration camp did show it. I was constantly losing friends. I also lost all of my family there. I was ready to die myself, but despite all of that horror and suffering, I was still able to find the meaning in it. That meaning let me live *through* that horror and suffering, and create a therapy which now helps millions of people around the world. And I'm sure it will cure you as well. If *I* could make it, I do not see why *you* cannot make it either. And you have a chance to do that as well. Imagine how many people you can help with a kind of experience you possess!

It is not a tensionless state but rather the striving and struggling for a worthwhile goal, a freely chosen task, is something that a person needs. It is a disruption of equilibrium to be filled with a *potential meaning* is what you need, and again, not some «tensionless state». You have a unique chance to find a unique meaning of your life. A life that is full of adventures, possibilities and hope!

Elina: Thank you, doctor.¹⁸

It was only the beginning of Elina's logotherapy which was also the start of her eternal search for meaning which made her (among the

¹⁸ This dialogue is my free interpretation of Frankl's method which is based on his *Man's Search for Meaning* (1984), and especially part two of the book, «Logotherapy in a Nutshell».

other possibilities) a «humanity ambassador», as it was suggested in my Objection to Problem 2. This seems to say clearly that Elina's suicide was definitely unnecessary even if «she had too much of herself».

Conclusion to Part 3

After all, the state of «boredom» is one of the general conditions of our (mortal) existence. It comes and goes. The mere fact of its presence does not entail that our (mortal) life is not worth of living. *Mutatis mutandis*, this can be said about our life as *immortal* (even if a person is the only one with such a property). Even if to understand the state of boredom in its extreme sense (i. e., as «existential death/vacuum»), there is always a chance to overcome it. Therefore, the «suicide» that Elina committed towards herself was not necessary. Simply because, life is essentially a possibility and immortal life would *not* mean «immortal boredom», but rather «immortal possibility». I think that no suicide is justified (maybe, except cases like that of Hitler), and contrary to Williams, I think that Elina's suicide was not justified as well, because she lost a chance to realize the possibilities *her* life had contained. To «find the way» is always possible. One should only try.

Acknowledgements

I am thankful to Steven Crowell, Nahum Shemi, Patricia Thornton, George Sher, and David Gray for critical comments, objections, and discussion. I am also thankful to Aynur Charkasova for the editorial support.

References

1. Allan D.G. Do what you love and live longer, the Japanese ikigai philosophy says. *CNN Health*. 2018. <https://www.cnn.com/2018/11/12/health/ikigai-longevity-happiness-living-to-100-wisdom-project/index.html>
2. Frankl V. Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy. Touchstone. 1984.

3. Gupta S. The Land of Immortals: How and what Japan's oldest population eats. *CNN Health*. 2019. <https://www.cnn.com/2019/04/05/health/japan-okinawa-food-diet-hara-hachi-bu-chasing-life-gupta>
4. Heidegger M. *Being and Time*. Harper & Row. 1962.
5. Luper S. Death. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/death/#Dea>
6. Nagel T. Death. *Noûs*. 1970. Vol. 4, No. 1. P. 73-80.
7. Nagel T. What is It like to be a bat? *The Philosophical Review*. 1974. Vol. 83, No. 4. P. 435-450.
8. Willcox C. et al. Aging gracefully: a retrospective analysis of functional status in Okinawan centenarians. *The American Journal of Geriatric Psychiatry*. 2007. Volume 15, Issue 3, P. 252-256. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1064748112604424?via%3Dihub>
9. Williams B. The Makropulos case: reflections on the tedium of immortality. *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge University Press. 1973. P. 82-100.
10. Whitney C.R. Jeanne Calment, World's Elder, Dies at 122. 1997. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/1997/08/05/world/jeanne-calment-world-s-elder-dies-at-122.html>

Надійшла до редакції 31 липня 2021 р.

Леонов Андрій Юрійович

Університет Південного Іллінойсу
м. Карбондейл, штат Іллінойс
62901
США

Leonov Andrii

Department of Philosophy
Southern Illinois University
Carbondale, Illinois
62901
USA



<https://orcid.org/0000-0002-4174-9734>



andrii.leonov@siu.edu



<https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4445>

НАШІ ПЕРЕКЛАДИ

ФІЛОСОФІЯ Т. РІДА: КРИТИКА ЛОККІАНСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Олена Оліфер

Анотація. У статті розглянуто життя Т. Ріда, його філософські думки та критичні зауваження щодо локкіанської теорії ідентичності особистості. Цю статтю можна розглядати як загальний вступ до філософії Т. Ріда. Стаття складається з кількох основних розділів. Спочатку викладено ключові моменти з біографії. Другий розділ статті стосується історії написання, структури, ідей та основних тем Рідового *magnum opus* у теорії пізнання — «Есе про розумові здібності людини». До категорії ідентичності Рід звертається двічі: він розглядає її як фундаментальну категорію філософії та як характерну рису особистості. У статті розглянуто критичний аналіз Т. Ріда щодо локкіанської теорії ідентичності особистості. Зазначено, що Т. Рід намагається дати більш точне й чітке визначення поняття «ідентичність особистості», порівнюючи з визначенням Локка. Він витлумачує ідентичність як протяжне у часі існування розумної істоти. Т. Рід показує, що локкіанська позиція методологічно непослідовна, тому що локківське визначення особистості та погляди на ідентичність особистості суперечать одне одному. Він наводить кілька аргументів на підтвердження цього: (1) ідентичність, що ґрунтується на свідомості, легко порушити внаслідок забування; (2) пам'ять не може бути критерієм особистості, оскільки пам'ять є її наслідком; (3) свідомість — це здатність розуму, що відрізняє людей від інших істот, але вона однакова для всіх людей, і тому не може пояснити індивідуальні відмінності між двома особистостями. У четвертому розділі статті розглянуто поняття «свідомість», в інтерпретації якого наявна різниця, що призвела до незрозуміння Т. Рідом філософських ідей Дж. Локка. Ця різниця полягає в такому: для Локка свідомість включає пам'ять та сприйняття, простягається з минулого в теперішнє, тоді як для Ріда вона сконцентрована виключно на теперішньому та відрізняється від пам'яті та сприйняття.

Ключові слова: Рід, Локк, ідентичність особистості, особистість, особистісність, свідомість, розум, пам'ять, розумові здібності.

T. REID'S PHILOSOPHY: THE CRITIQUE OF THE LOCKEAN CONCEPT OF PERSONAL IDENTITY

Abstract. The paper considers T. Reid's life, philosophical thought, and critical remarks of the Lockean theory of personal identity. This paper can be viewed as a general introduction to T. Reid's philosophy. The paper consists of several main sections. At first, the article outlines biographical key events biography. The second section of the paper concerns history of creation, structure, ideas and main topics of T. Reid's magnum opus in epistemology, "Essays on the Intellectual Powers of Man". Reid refers to the category of identity twice: he considers it as a fundamental category of philosophy and as a feature of a person. The paper considers T. Reid's critical analysis of the Lockean theory of personal identity. It states that T. Reid tries to give a more precise and explicit definition of "personal identity" in comparison to Locke's definition. T. Reid defines identity as a continued existence of an intelligent being over time. T. Reid shows that the Lockean view is methodologically inconsistent, as the Lockean definition of a person and views on personal identity contradicts each other. He provides several arguments to show that. They are as follows: (1) identity, based on consciousness, is violated with ease because of forgetfulness; (2) memory cannot be the criteria of personal identity as memory is its evidence; (3) consciousness is mental faculty that distinguishes people from other creatures, but it is the same for all people, so it cannot explain individual differences between two people. The fourth section of the paper considers the concept of "consciousness". The paper argues that there is a difference in its interpretation by Locke and Reid, which led to T. Reid's misunderstanding of J. Locke's philosophical ideas. This difference is the following: for Locke consciousness includes memory and perception, spreads from the past to the present, while for Reid it concentrates exclusively on the present and is different from memory and perception.

Keywords: Reid, Locke, personal identity, person, personhood, consciousness, mind, memory, intellectual powers.

1. Вступ: життя та діяльність Томаса Ріда

Томас Рід — філософ, якого в університетському курсі філософії майже не згадують порівняно з його співвітчизниками Дж. Локком і Д. Юмом. Однак, він був добре відомий своїм сучасникам за тонкий гумор, іронію та вишуканий стиль написання філософських трактатів [11, с. 1]. У сучасній англомовній філософії його вважають продовжувачем ньютонівської методологічної традиції, одним з перших критиків Декарта й Локка, розробником оригінальної епістемологічної теорії та концепції «здорового глузду».

Томас Рід народився 26 квітня 1710 р. у родині священика. Із дванадцяти років навчався в Маришальському коледжі в Абердині. Під час вивчення філософії в університеті він познайомився з творами Ф. Бекона, які вплинули на його вибір подальшого шляху. У 1731 р. отримав ступінь доктора богослов'я та протягом наступних кількох років працював у бібліотеці коледжу. У 1736 р. Т. Рід здійснив подорож до Лондона, під час якої побував також в Оксфорді

та Кембриджі. В Англії він мав змогу прочитати твори Дж. Локка, І. Ньютона, Дж. Батлера та Г. Лейбніца. Це була єдина подібна пригода в житті філософа, у подальшому він більше ніколи не виїжджав за межі Шотландії. Через цей факт біографії Т. Ріда можна порівняти з І. Кантом, його молодшим сучасником. Із 1737 р. по 1751 р. він був священником у селі Ньюмарак, що знаходиться недалеко від Абердина. У цей період Т. Рід познайомився з філософськими трактатами Д. Юма та Дж. Берклі, цитати з яких іноді використовував у своїх проповідях.

Педагогічний шлях Т. Ріда починається в 1751 р., коли він починає працювати в Кінг коледжі. Викладає філософію, а крім неї — математику та фізику. До кола наукових інтересів Т. Ріда можемо віднести також хімію. Він не займався нею професійно, але був знайомий з останніми дослідженнями в цій царині. У 1764 р. очолив кафедру моральної філософії в Глазго, замінивши на цій посаді Адама Сміта. У цьому ж році вийшла його перша робота «Дослідження людського розуму на принципах здорового глузду»¹.

У 1780 р., у віці сімдесяти років, Т. Рід перестав працювати в університеті, вирішивши присвятити весь свій час написанню філософських трактатів. У 1785 р. виходить його основний твір із теорії пізнання «Есе про розумові здібності людини»². У 1788 р. була опублікована робота з етики «Есе про активні здібності людини»³. Т. Рід помер у 1796 р. В історії філософії залишився відомий своєю епістемологічною концепцією та концепцією «здорового глузду».

2. «Есе про розумові здібності людини»

«Есе про розумові здібності людини» — основна робота з епістемології. За життя Т. Ріда вийшло одне видання — у 1785 р. Через п'ять років після цього в Дубліні був виданий репринт [6, xii–xiii]. Після смерті автора праця перевидавалася під різними редакціями, часто редактори вносили незначні зміни, адаптуючи текст під вимоги часу. Зокрема, відомим є видання 1941 р. за редакцією А. Д. Вузлі, яке зазнало суттєвого скорочення: у ньому відсутні деякі розділи й останнє есе з естетики. Одна з останніх найбільш повних редакторських обробок твору Ріда — видання за редакцією Д. Брукса (2002 р.). Під час підготовки було використане перше видання «Есе», текст якого

¹ «Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense»

² «Essays on the Intellectual Powers of Man»

³ «Essays on the Active Powers of Man»

редакторський колектив порівнював з оригінальним рукописом.

Загалом, праця «Есе про розумові здібності людини» складається з восьми розділів, які можна розглядати як окремі нариси з епістемології. Перший є вступним. У ньому подано основні дефініції: «розум», «операції розуму», «мислення» та ін. Далі Т. Рід зазначає, що до операцій розуму слід відносити такі: сприйняття, усвідомлення, пригадування, розуміння й уяву. Він коротко характеризує кожен з них. Розкриваються поняття мислення за аналогією та процес формулювання гіпотез. У заключній частині першого есе Т. Рід розвиває думку про соціальну природу мислення.

У другому есе висвітлено погляди щодо процесу пізнання: від фізіологічних засад будови нервової системи Т. Рід переходить до процесу сприймання та формування ідей. Він аналізує епістемологічні погляди Декарта, Локка, Юма та Берклі, окреслює та зіставляє різні позиції щодо формування ідей та їхнього онтологічного статусу. Зрештою приходить до висновку, що пізнання починається зі сприйняття зовнішнього світу. Найвність ідей, що жодним чином не пов'язані з об'єктами дійсності, піддається критиці, оскільки це суперечить здоровому глузду. Цікавим аспектом другого есе є проведення Т. Рідом розмежування між сприйняттям (*perception*) і відчуттям (*sensation*): відчуття не завжди є складовою частиною сприйняття, оскільки останнє може існувати й без відчуттів. На думку філософа, сприйняття завжди пов'язано з наявністю об'єкта, який пізнається органами чуттів, у першу чергу — зором, а відчуття цього не передбачає.

Третє есе присвячене процесу пригадування. Пам'ять витлумачено як здібність розуму, що виступає джерелом знань. Пам'ять частково схожа на сприйняття та відчуття, тому що вона також дає безпосередню інформацію. Проте відчуття дають інформацію про теперішнє, а пам'ять — про минуле. Із сприйняттям пам'ять споріднює те, що вона завжди спрямована на об'єкт: спогади — це завжди спогади про щось. І цей об'єкт є частиною зовнішнього світу. Як і сприйняття, пам'ять завжди пов'язана з переконаністю (*belief*): якщо людина має спогади про певну подію, це означає, що вона переконана в тому, що була її свідком. Рід називає пам'ять «незбагненою», або «незрозумілою» (*unaccountable*): вона спирається на переконаність в тому, що певна подія відбулася, і сама людина схильна вважати, що ця переконаність — істинна, але неможливо довести або перевірити, чому ця переконаність є істинною.

Пам'ять ґрунтується на двох ідеях: протяжності й тотожності, або ідентичності. Щоб бути здатним пригадати минулі події, треба щоб

існування суб'єкта було протяжне в часі, і щоб водночас він залишався незмінним, тотожним самому собі. Далі у статті буде детально розглянута та частина третього есе, що стосується концепції ідентичності.

Четверте есе висвітлює ключову категорію Т.Ріда — «*conception*», яку ми можемо перекласти як розуміння, або здатність розуміти речі під час пізнання. Хоча це поняття важко передати одним словом. Наприклад, Дж. ван Клеве описує його як здатність класифікувати речі за категоріями, і вважає, що найближчий його аналог — раселівське «знання через безпосереднє знайомство» (*knowledge by acquaintance*) [8, с.107-108]. Т.Рід формулює основні риси розуміння: (1) воно є складовою всіх розумових операцій; (2) розуміння не є думкою або позицією, тому не може бути хибним чи істинним; (3) воно допускає ступені якості; (4) пов'язане з досвідом. Філософ виокремлює кілька видів розуміння: (1) розуміння речей (власних назв і божественних сутностей); (2) розуміння смислу загальних назв; (3) розуміння продуктів людської яви.

У п'ятому есе Т.Рід досліджує перехід сенсорних відчуттів до ідей, а також розглядає процес формування й усвідомлення загальних понять. Основна увага приділена процесу абстрагування, під час якого мозок із простих і найбільш точних елементів утворює ідеї. Без абстрагування й узагальнення неможливе існування родів і видів. Від абстрагування Т.Рід переходить до проблеми універсалій. Розглядаючи її, він займає позицію близьку до концептуалістської, оскільки визнає наявність універсалій як загальних понять у розумі, які утворюються у процесі пізнання дійсності завдяки абстрагуванню. Їх існування — необхідність, тому що без них неможливо було б ні сформулювати жодну дефініцію, ні обґрунтувати жодну думку. Т.Рід наголошує, що без універсалій неможливе також існування мови.

У двох наступних есе Т.Рід розглядає формування судження та процес обґрунтування. Велика увага приділяється обґрунтуванню наявності математичних аксіом і пошуку перших принципів, на яких могла б будуватися теорія моралі. Т.Рід повертається до розробки категорії «здорового глузду». Як зазначає А. Д. Вузлі, у творчості Ріда це поняття витлумачено в кількох значеннях: (1) судження, які всіма сприймаються як істинні, (2) принцип самоочевидності, що лежить в основі цих суджень; (3) розумова здібність, яка полягає в тому, щоб розуміти істинність зазначених суджень [5, xxxii].

П'яте та шосте есе також присвячені саме розгляду здорового глузду як здібності розуму. Т.Рід полемізує з Кантом, розрізняє здоровий глузд як здібність до інтуїтивного пізнання, що протиставляється

розуму. Останній оперує фактами та робить з них висновки, але нездатний зрозуміти інтуїцію і висновки, які суб'єкт продукує на основі інтуїції та здорового глузду.

У заключному есе розглянуто поняття «смак». Більш детально власну етичну й естетичну концепції Т. Рід викладає в іншій праці — «Про активні здібності людини». У заключній частині «Есе про розумові здібності людини» він зосереджує увагу на смаку як здатності розуму, що подібна до фізіологічного, або зовнішнього, відчуття смаку, і полягає в розумінні краси природи чи мистецтва. Смак, так само як і мораль, підкорюється велінням розуму. Основні об'єкти смаку, про які можливо сформулювати судження, включають дотепність (*wit*), новизну (*novelty*), величне, або піднесене (*grandour*) та прекрасне (*beauty*). Прекрасне міститься і в самих об'єктах пізнання, і в розумі. У першому випадку прекрасне можна розглядати як вторинну якість об'єкта, у другому — як відчуття, яке буває або інстинктивним, або раціоналізованим. Інстинктивне відчуття прекрасного виникає у дитинстві та може бути першою сходинкою більш складного раціоналізованого відчуття, але може й не стати ним. Відчуття прекрасного від споглядання кольору та руху є інстинктивним, водночас відчуття досконалості об'єкта є раціоналізованим відчуттям прекрасного. Прикладом переходу інстинктивного відчуття прекрасного в раціоналізоване може бути захоплення від картини, коли відчуття кольору поєднується з відчуттям досконалості вираження зображених об'єктів за допомогою кольорів. Відчуття прекрасного розвивається з віком і набутим досвідом.

Отже, «Есе про розумові здібності людини» містить розгляд ключових проблем теорії пізнання, які перебували у фокусі філософських дискусій у XVIII ст. Трактат написаний за класичною формою для книг цього жанру. Однак варто відзначити спосіб подання матеріалу: Т. Рід спочатку прояснює визначення основних понять, потім дає виклад загальних принципів, а далі аналізує розумові здібності людини та проблеми у філософії, що дотичні до функціонування певних розумових здібностей. Він уважний до деталей, намагається сформулювати основні поняття так, щоб визначення було однозначне, чітке та ясне для розуміння. Такий підхід споріднює його філософію з аналітичним напрямком XX ст.

3. Аналіз категорії ідентичності

У межах третього есе, присвяченого пригадуванню, Т. Рід звертає-

ться до проблеми ідентичності особистості. Він зазначає, що ідентичність є важливою для розуміння пам'яті як розумової здібності з двох причин: по-перше, без ідеї ідентичності неможливо схарактеризувати пам'ять як психічний процес, або, за термінологією Т.Ріда, як операцію розуму; по-друге, пам'ять не може існувати без переконаності людини в тому, що вона протягом певного часу залишалася тотожною самій собі. Проте він зауважує, що межі ідентичності й пам'яті не збігаються: остання може й не простягатися так далеко назад у минуле, як простягається ідентичність. Зокрема, людина не пам'ятає себе немовлям, але це не означає, що вона в той час не була тією ж самою особистістю, що й сьогодні.

Звернення до проблеми ідентичності в третьому есе відбувається двічі: у четвертому та в шостому розділах. У четвертому розділі, названому «Про ідентичність», Т.Рід дає загальну характеристику категорії ідентичності та пояснює її зв'язок із пам'яттю. У шостому розділі («Про думку пана Локка щодо нашої особистісної ідентичності») аналізує локкіанську концепцію ідентичності особистості.

Ідентичність розглядається як одна з основних категорій філософії: жодна філософська система не повинна доводити наявність такого відношення як ідентичність, так само як і жодна філософська концепція не може спростувати ідентичність, не впадаючи при цьому в суперечності [6, с. 262].

Ідентичність розуміється ним як відношення речі самої до себе, коли вона розглядається як дві речі: як така, що існує зараз, і як та, що була наявна в минулому. Тож, ідентичність передбачає неперервне та незмінне існування речі в часі [6, с. 263]. Це внутрішнє відношення речі до самої себе, що ґрунтується на її кількісній незмінності. Якщо відношення ідентичності застосувати як відношення між двома речами, які існують в один момент часу, то ідентичність перетвориться на подібність.

Ідентичність не має ступенів якості, тому її неможливо застосовувати до операцій розуму або змісту свідомості. Думки, відчуття болю та почуття насолоди за своєю природою не можуть простягатися в часі. Вони змінюють одне одного в потоці свідомості непомітно для самої людини. Крім того, свідомість допускає наявність ступенів якості, а ідентичність — ні [6, с. 265]. Т.Рід наводить приклад із відчуттям болю: біль, який людина відчула вчора, буде за інтенсивністю іншим, ніж той біль, що відчувається зараз, а значить — це два різних відчуття, нетотожних, а подібних, незважаючи на те, що біль зумовлює одна і та ж причина [6, с. 263].

Особистість — це щось цілісне та неподільне на частини. Т. Рід порівнює її з монадою [6, с. 264]. Особистість і Я — це одне і те саме. Проте її не можна ототожнювати з думкою, відчуттям або дією. Особистість розглядається як суб'єкт пізнання, мислення та діяльності, як той, кому приписують думку, відчуття або дії.

Т. Рід намагається дати визначення поняттю «ідентичність особистості». Він стверджує, що ідентичність як така є занадто простим відношенням, яке будь-яка, наділена здоровим глуздом, людина розуміє без дефініцій, як поняття, що протилежне до категорії відмінності. Тому дати визначення ідентичності як такої украй важко, оскільки виникає ризик упасти в підміну понять [6, с. 263]. Подібну позицію висловлював також Дж. Батлер, стверджуючи, що всі спроби дати означення ідентичності лише б ускладнили її [1, с. 105].

Щодо визначення поняття «ідентичність особистості», Т. Рід спочатку формулює його як категорію, що передбачає протяжне існування в часі неподільної речі, яку називають Я [6, с. 264]. У шостому розділі він зупиняється на дефініції ідентичності особистості як «протяжного у часі існування істоти» [6, с. 275]. Таке формулювання, загалом, резюмує локкіанське розуміння ідентичності як ідеї, що постає, коли розглядаємо певну річ у минулому і теперішньому та констатуємо її незмінність у часі [3, с. 182-183]. Варто зауважити, що, хоча думка Т. Ріда повторює ідею Дж. Локка, Рідова дефініція є більш чіткою, ніж локкіанська.

Загалом Т. Рід скептично поставився до локкіанської концепції ідентичності, на чому він одразу наголошує на початку шостого розділу. Він покликається на дисертацію «Про ідентичність» Дж. Батлера, у якій висунуто критику окресленої концепції. Т. Рід зазначає, що цілком погоджується з розглянутими зауваженнями [6, с. 275]. Якщо Дж. Батлер висував зауваження щодо концептуальних і сутнісних засад теорії ідентичності особистості у Дж. Локка, то Т. Рід висвітлює методологічні неузгодженості цієї доктрини.

Він починає розгляд із прояснення певних аспектів щодо ідентичності особистості, а саме тези, що «дві істоти, які мають різний початок або різний кінець їхнього існування, не можуть, вірогідно, бути однією і тією ж» [6, с. 275]. Таке формулювання повністю повторює локкіанську тезу про те, що одна річ не може мати двох початків існування, як і дві речі одного виду не можуть в одну і ту саму мить існувати в одному місці [3, с. 183].

Далі Т. Рід переходить до розгляду локкіанського визначення «особистість». Дж. Локк у трактаті «Розвідка про людське розуміння»

витлумачує особистість як розумного індивіда, що має розум та рефлексію та здатен розглядати себе як себе [3, с. 188]. Тобто особистість — це завжди самосвідома істота, яка виступає суб'єктом покарань та винагород. Т. Рід концентрує увагу на першому значенні поняття «особистість». Він стверджує, що особистість — завжди розумна істота. Не будучи розумною, особистість не може існувати, і навпаки, не може існувати та розумна і здатна мислити істота, яка б не була водночас особистістю. Тобто критерієм існування особистості та її відмінністю від не-особистостей виступають розумова діяльність, мислення та здатність усвідомлювати себе [6, с. 275].

Однак Дж. Локк обстоював думку про те, що існування особистості не обумовлено субстанцією, і навіть якщо субстанція зміниться, особистість може зберігати свою сталість і продовжувати існувати. Це Дж. Локк демонструє в уявних експериментах про чоботаря та короля, які обмінялись тілами та про денного й нічного Сократа. У першому випадку Локк розглядає ситуацію, коли король і чоботар обмінялися тілами [3, с. 246]. Якщо особистість ґрунтувалася б на матеріальній субстанції, такий обмін був би неможливий. У другому прикладі Локк розглядає ситуацію множинної особистості, коли в одному тілі одночасно існують дві особистості, які по черзі змінюють одна одну [3, с. 195]. Одна особистість не знає і не пам'ятає про що думала і що робила інша. Якби особистість ґрунтувалася на нематеріальній субстанції, то така ситуація була б неможлива.

Т. Рід не поділяє погляд Локка, який відриває особистість від мислення та субстанції. Із позиції Ріда, розірвати ці поняття неможливо: особистість — це істота, що мислить; мислення є властивістю нематеріальної субстанції; відповідно особистість ґрунтується на нематеріальній субстанції. Якщо розірвати зв'язок «особистість-мислення-субстанція», особистість, можливо, і буде розумною істотою, але відсутня причина, яка обумовлює її здатність бути розумною. Т. Рід резюмує свою позицію так: «Сказати, що розумна істота — це особистість, але що особистість перестає існувати, поки розумна істота продовжує, або що особистість продовжує існувати, коли розумна істота припиняє, — це, з мого погляду, очевидна суперечність» [6, с. 275].

Замість субстанції Дж. Локк пропонує розглядати свідомість як засаду існування особистості та її ідентичності [3, с. 188; с. 194]. Поки свідомість залишається протяжною в часі, особистість залишається тотожною самій собі, тобто зберігає свою ідентичність. Переконавшись в тягlostі власної свідомості особистість може, звернувшись до спогадів.

Якщо вона може пригадати певну минулу подію, то значить, що принаймні від тієї події і дотепер вона зберігає власну ідентичність. На думку Ріда, така позиція «має певні дивні наслідки» і зрештою виявляється слабким місцем усєї концепції ідентичності [6, с. 276]. Він наводить кілька аргументів, чому свідомість не може бути основою ідентичності.

По-перше, свідомість ненадійна: її протяжність у часі легко порушити, унаслідок забування. Щоб проілюструвати цю тезу, Т. Рід пропонує розглянути уявний експеримент про хлопчика, офіцера та генерала. Уявімо, що певний хлопчик у шкільному саду зривав фрукти з дерев, за що його покарали, висікши різками. Він виріс і став офіцером. У першому поході він міг пригадати той випадок з дитинства. Отже, він, будучи офіцером, усвідомлював себе тією ж особистістю, що в дитинстві. Згодом цей офіцер став генералом. Будучи вже генералом, він пам'ятав, як ходив у перший похід, але забув про випадок у дитинстві. Отже, генерал вважає себе тією ж особистістю, що й офіцер [6, с. 276]. А оскільки він забув про випадок з фруктовим садом у дитинстві, то вже не усвідомлює себе тією особистістю, що хлопчик. Тобто хлопчик буде тотожний офіцеру, офіцер буде тотожний генералу, але генерал буде нетотожний хлопчику. Це можливо представити так: $X = O$, $O = G$, але $G \neq X$. Тож, виходить певний парадокс: хлопчик і генерал — це одна людина, але дві різні особистості.

Іншим свідченням ненадійності свідомості є її мінливість. Т. Рід вважає, що всі операції розуму подібні до потоку: людина не може усвідомлювати себе сьогодні такою, як і вчора [6, с. 278]. Плинна природа психічних процесів не дає порівняти два різні етапи буття особистості: як учорашній біль важко зрівняти з сьогоднішнім, так і вчорашнього себе важко порівняти з собою теперішнім, незважаючи на те, людина усвідомлює себе однією і тією ж істотою. Тобто, за Рідом, свідомість — це розуміння себе тут і тепер.

По-друге, ідентичність особистості не може ґрунтуватися на свідомості, оскільки свідомість виникає в результаті ідентичності, а не навпаки [6, с. 277]. Дж. Локк писав, що ідентичність простягається так далеко, наскільки сягають спогади людини [3, с. 188]. Усвідомлюючи себе теперішнього, такою самою особистістю, що і в минулому, людина породжує відчуття власної незмінності у часі. На думку Т. Ріда, спогади про минуле є свідченням того, що особистість певний час зберігала свою ідентичність в часі. Тобто свідомість — це наслідок ідентичності, а не її причина.

По-третє, Т. Рід вважає, що свідомість у локкіанській концепції

виступає скоріше як загальна властивість розуму, що притаманна всім людям [6, с. 279]. Якщо, свідомість як властивість розуму однакова для всіх, то дві людини, що пам'ятають одну і ту саму ситуацію, є однією і тією ж особистістю. Тож, на думку Ріда, наявність свідомості дозволяє пояснити, чим особистість відрізняється від не-особистостей, але сам факт наявності свідомості не пояснює, чим дві особистості відрізняються одна від одної.

Отже, якщо узагальнити критичні зауваження Т. Ріда щодо локкіанської концепції ідентичності особистості, то вони будуть більше методологічного характеру, ніж сутнісного. Аргументацію Ріда можна звести до таких положень.

- (1) Концепція Локка хибна від початку, оскільки він будує її на хибному принципі.
- (2) У концепції наявна суперечність: Локк використовує основні терміни непослідовно, так що дефініції суперечать тезам.
- (3) Дж. Локк плутає причину та наслідок: як засади ідентичності він пропонує те, що є результатом існування ідентичності.
- (4) Дж. Локк не продумав усі можливі наслідки, або вирішив не звертати на них увагу. Однак ці наслідки суперечать його вихідній тезі.

4. Свідомість в розумінні Т. Ріда та Дж. Локка

Щодо зауважень Т. Ріда стосовно суті локкіанської концепції, то всі вони спрямовані на спростування свідомості як засади ідентичності. Але постає питання, чи однаково Дж. Локк і Т. Рід розуміли поняття «свідомість»?

Як зазначив У. Тіль, уперше в англійській філософії термін «свідомість» (*consciousness*) ужив неоплатонік Р. Кадворс під час перекладу Плотіна. Цим словом він переклав «*synaisthesis*» — відчуття. Локк був одним із перших, хто використав це слово у власному трактаті [7, с. 99]. Тобто лексема «*consciousness*» у часи Локка ще була неологізмом, який він запозичив, змінивши значення, і в такий спосіб створивши авторський неологізм. Д. Ейнслі й О. Веє звертають увагу на факт, що слово «*consciousness*» викликало труднощі у перших перекладачів Дж. Локка. Вони наводять кілька цікавих прикладів щодо спроб перекласти цей неологізм. Зокрема, перекладач П'єр Косте не зміг дібрати

аналога у французькій мові, тому замінив «свідомість» на «усвідомлення» («*con-science*»). Із такою ж проблемою зіштовхнувся Г. Лейбніц, однак він запропонував власний неологізм «*consciosité*», який міг би, на його думку, більш точно передати Дж. Локка. Молодший сучасник Локка, С. Кларк визначив, що локківське поняття «свідомість» можна витлумачити в п'яти різних значеннях: (1) як рефлексивність або усвідомлення приналежності думок до певної теми, (2) як акт мислення, (3) як здатність думати, (4) як просте відчуття і (5) як здатність визначати рух волі [9, с. 245-246].

У ХХ ст. в аналітичній філософії був здійснений аналіз використання термінології в Локка. Зокрема, Е. Флу вважає, що в Локка поняття «свідомість» вжите непослідовно та використане у трьох різних значеннях: (1) як усвідомлення самого себе, (2) як невід'ємна від мислення здатність до сприймання, (3) як синонім пам'яті [2, с. 58].

Цікавий аналіз поняття «свідомість» у філософській спадщині Дж. Локка здійснив Ш. Веінберг, який зазначає, що свідомість у локкіанській концепції розуміється одночасно у двох значеннях: (1) як психічний стан, невіддільний від акту сприйняття, шляхом якого усвідомлюються сприйняття, (2) як поточне Я, про яке ми знаємо в цьому процесі усвідомлення [10, с. 390]. Свідомість в окресленому тлумаченні — це такий ментальний стан, у якому кожна мить актуалізуються попередні сприйняття через пригадування та відбувається переживання поточного досвіду, який сприймається в цей момент. Ш. Веінберг вважає, що концепцію свідомості Локка можна висвітлити в такому судженні: «Я свідомий того, що зараз сприймаю ідею, яка була в мене раніше» [10, с. 403]. Отже, для Дж. Локка свідомість є результатом сприймання теперішнього досвіду й одночасно психічним процесом переживання вже здобутого досвіду через звернення до останнього у спогадах.

Подібний висновок робить Г. Стросон. На його думку, усвідомлення поточного досвіду має три аспекти: усвідомлення внутрішнього стану, зовнішніх впливів і усвідомлення виконання певної дії. Усвідомлення діяльності як процесу передбачає її емоційне переживання, яке Г. Стросон називає залученням, або причетністю (*concernment*) [4, с. 24]. Тобто особистість усвідомлює себе також як залученого до певної дії, як того, хто її виконує, або як того, хто приписує собі вже здійснену дію. Це є актом вторинної рефлексії, результатом якого є самосвідомість. Саме завдяки самосвідомості, особистість, пригадуючи минулі події, здатна розуміти їх як свої власні, що породжує відчуття відповідальності. І доки особистість зберігає це відчуття від-

повідальності за виконані дії як за свої власні, доти вона залишається самосвідомою, а отже, і тотожною собі.

Проте Т. Рід витлумачує свідомість як «безпосереднє знання, яке ми маємо стосовно наших теперішніх думок і цілей, і, загалом, стосовно теперішніх операцій розуму» [6, с. 24]. Свідомість є «мінливою, короткочасною і не має тривалого існування» [6, с. 278]. Тлумачення свідомості яскраво проявляється в прикладі про відчуття болю: «біль, відчутий мною вчора, може бути тим самим болем, що і сьогодні, не більше, ніж учора є сьогодні» [6, с. 279]. Подібно розмірковував і Дж. Батлер, який називав свідомість «індивідуальною дією» і навіть вважав, що в молодості й літньому віці свідомість якісно й кількісно відрізняється: «Не одна й та ж свідомість, а різні послідовні свідомості» [1, с. 107]. Тобто в Т. Ріда, як і в Батлера, слово «*consciousness*» варто розуміти й перекладати ймовірніше як усвідомлення.

Друга значна відмінність між Дж. Локком і Т. Рідом полягає у визначенні місця свідомості серед інших розумових процесів. Для Локка свідомість — загальний стан, який виникає, коли пам'ять і сприйняття взаємодіють разом. У Т. Ріда свідомість, або усвідомлення, протиставляється пам'яті та сприйняттю. Пам'ять та усвідомлення — це два протилежні процеси, оскільки перша фокусується на минулому, а свідомість — виключно на теперішньому [6, с. 24]. Усвідомлення не тотожне і сприйняттю, оскільки сприйняття спрямоване назовні [6, с. 22], може тлумачитися як активне дослідження світу, водночас усвідомлення — інтровертоване, тобто рефлексивно спрямоване на самого суб'єкта. Тобто, за Рідом, усвідомлення, пам'ять і сприйняття — це три різні розумові здібності.

Отже, розуміння поняття «*consciousness*» у Локка та Ріда суттєво відрізняються, в останнього воно виступає в більш вузькому значенні. Властивості «*consciousness*» як явища в інтерпретаціях Локка та Ріда різняться настільки, що можемо вважати їх двома різними сутностями. Відповідно аналізуючи зауваження Ріда щодо свідомості як засади ідентичності особистості, слід брати до уваги таку сутнісну розбіжність.

5. Висновки

Філософська спадщина Т. Ріда цікава й актуальна, тому що допомагає простежити розвиток ідей у британській філософії XVIII ст. від схоластики до сучасної філософії. Обізнаність Т. Ріда з поглядами

багатьох сучасників дає можливість уявити, як сприймали трансформацію філософії безпосередні учасники тогочасного дискурсу.

Увага Т. Ріда до чітких формулювань основних понять, його аналіз ключових категорій із подальшим послідовним деталізованим викладом основних тез, розробка епістемологічної концепції, що пояснює, як суб'єкт пізнає світ і формулює здобуті знання в судженнях — усе це споріднене погляди Т. Ріда з аналітичною філософією ХХ ст.

У роботі «Есе про розумові здібності людини» він звертається до багатьох ключових питань філософії XVIII ст., зокрема до проблеми ідентичності особистості. Категорія ідентичності особистості розглядається як одна з основних, оскільки для функціонування пам'яті й інших розумових здібностей особистість повинна залишатися тотожною самій собі в часі, інакше процес пізнання був би неможливий. Філософ не створює власної концепції ідентичності особистості. Його погляди на це питання досить консервативні, у руслі традиції, що пов'язує особистість із субстанцією. Проте він здійснив ретельний аналіз локкіанської концепції, показавши суперечливість поглядів Дж. Локка.

Критичні зауваження Т. Ріда були як методологічного, так і сутнісного характеру. Щодо зауважень стосовно викладу Дж. Локком своєї концепції, непослідовності використання ним понять, що призводить до виникнення суперечностей, підміни причини наслідком, то ці зауваження й досі залишаються актуальними в аналітичній філософії та розглядаються як вагомні аргументи під час аналізу проблеми ідентичності особистості. Зокрема, часто згадується уявний експеримент Т. Ріда про хлопчика, офіцера та генерала. Щодо зауважень стосовно змісту локкіанської концепції, то під час їхнього аналізу слід звертати увагу на те, що Локк і Рід по-різному розуміли ключове поняття «*consciousness*». Для Ріда «*consciousness*» означало «усвідомлення», розумова операція що фіксує теперішній стан думок і відчуттів, водночас для Локка воно мало більш широке значення.

А втім, філософія Т. Ріда та його «Есе про розумові здібності людини» все ще залишаються вартими уваги як фахівців, так і студентів.

Література

1. Батлер Дж. Про ідентичність особистості. *Актуальні проблеми духовності* : зб. наук. праць / за заг. ред. Я. В. Шрамка. Кривий Ріг : КДПУ, 2018. Вип. 19. С. 105-110.

2. Flew A. Locke and The Problem of Personal Identity. *Philosophy*. 1951. Vol. 26, № 96. P. 53-68.
3. Locke J. An Essay Concerning Human Understanding / ed. by A. S. Pringle-Pattison. Oxford: The Clarendon Press, 1924.
4. Strawson G. Locke on Personal Identity: Consciousness and Concernment. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011. 261 p.
5. Reid T. Essays on the Intellectual Powers of Man / ed. and abridged by A. D. Woozley. London: Macmillan, 1941.
6. Reid T. Essays on the Intellectual Powers of Man: a Critical Edition / ed. by D. R. Brookes. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.
7. Thiel U. The Early Modern Subject: Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume. Oxford: Oxford University Press, 2011. 483 p.
8. The Cambridge Companion to Thomas Reid / ed. by T. Cuneo, René van Woudenberg. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
9. Ware O., Ainslie D.C. Consciousness and Personal Identity. *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy* / ed. by A. Garrett. New York, London: Routledge. 2014. P. 245-264.
10. Weinberg S. The Metaphysical Fact of Consciousness in Locke's Theory of Personal Identity. *Journal of the History of Philosophy*. 2012. Vol. 50, № 3. P. 387-415.
11. Wolterstorff N. Thomas Reid and the Story of Epistemology. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

References

1. Butler J. Pro identychnist osobystosti. *Aktualni problemy dukhovnosti*. Kryvyi Rih: KDPU, 2018. Vyp. 19. S. 105-110.
2. Flew A. Locke and The Problem of Personal Identity. *Philosophy*. 1951. Vol. 26, № 96. P. 53-68.

3. Locke J. *An Essay Concerning Human Understanding* / ed. by A. S. Pringle-Pattison. Oxford : The Clarendon Press, 1924.
4. Strawson G. *Locke on Personal Identity: Consciousness and Concernment*. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2011. 261 p.
5. Reid T. *Essays on the Intellectual Powers of Man* / ed. and abridged by A. D. Woozley. London : Macmillan, 1941.
6. Reid T. *Essays on the Intellectual Powers of Man: a Critical Edition* / ed. by D. R. Brookes. Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 2002.
7. Thiel U. *The Early Modern Subject : Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford : Oxford University Press, 2011. 483 p.
8. *The Cambridge Companion to Thomas Reid* / ed. by T. Cuneo, René van Woudenberg. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
9. Ware O., Ainslie D. C. *Consciousness and Personal Identity. The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy* / ed. by A. Garrett. New York, London : Routledge. 2014. P. 245-264.
10. Weinberg S. The Metaphysical Fact of Consciousness in Locke's Theory of Personal Identity. *Journal of the History of Philosophy*. 2012. Vol. 50, № 3. P. 387-415.
11. Wolterstorff N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

Надійшла до редакції 2 вересня 2021 р.

Оліфер Олена Євгеніївна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Olifer Olena

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086

<https://orcid.org/0000-0002-8837-5514>olifer.olena@kdpu.edu.ua<https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4459>

Розділ 6

ПРО ДУМКУ ПАНА ЛОККА ЩОДО НАШОЇ ОСОБИСТІСНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ*

Томас Рід

У довгій главі про тотожність і відмінність¹ пан Локк висунув багато винахідливих і справедливих спостережень, але й такі, що, я думаю, неможливо відстоювати. Мені слід лише звернути увагу на думку, яку він має щодо нашої *ідентичності особистості*. Учення стосовно цього питання було засуджене єпископом Батлером у короткому есе, розмішеному в кінці його «Аналогії»², із настроями якого я цілком погоджуюсь.

Ідентичність, як було зазначено в розділі 4 цього есе, передбачає протяжне в часі існування окресленої істоти, а тому може застосовуватися лише до речей, які мають існування протяжне в часі. Поки істота продовжує існувати, вона є тією ж самою істотою. Але дві істоти, які мають різний початок або різний кінець їхнього існування, не можуть, вірогідно, бути однією і тією ж. Із цим, я думаю, пан Локк погоджується.

Він зазначає, і дуже справедливо, щоб знати, що мається на увазі під однією і тією ж особистістю, ми повинні розглянути, що означає слово «особистість». Локк витлумачує особистість як розумну істоту, наділену розумом і свідомістю, остання, як він думає, — невіддільна від думки.

*Переклад виконаний за виданням: Reid T. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. London: Macmillan, 1941. P. 212-216.

¹ Розвідка про людське розуміння, II 27.

² Дисертація «Про ідентичність особистості».

Із цього тлумачення особистості повинно обов'язково впливати, що поки розумна істота продовжує існувати й бути розумною, вона повинна бути однією і тією ж особистістю. Сказати, що розумна істота — це особистість, але що особистість перестає існувати, поки розумна істота продовжує, або що особистість продовжує існувати, коли розумна істота припиняє, — це, з мого погляду, очевидна суперечність.

Можна було б уважати, що визначення «особистість» повинно досконало з'ясувати природу ідентичності особистості, або, те у чому вона полягає, хоча все ще може виникати питання, як ми дізнаємося та пересвідчуємося в нашій ідентичності особистості.

Пан Локк каже нам, однак, «що ідентичність особистості, тобто однаковість раціональної істоти, полягає тільки у свідомості, і, так далеко, як ця усвідомленість може простягатися назад до певних минулих дій чи думок, так далеко простягається ідентичність цієї особистості. Отже, будь-хто, хто свідомий щодо теперішніх і минулих дій, є та сама особистість, якій вони належать».

Цей погляд має певні дивні наслідки, про які авторові було відомо. Наприклад, якщо та сама свідомість може бути перенесена з однієї розумної істоти на іншу, неможливість чого, на його думку, ми не можемо показати, тоді дві або двадцять розумних істот можуть бути однією і тією ж особистістю. І якщо розумна істота може втратити усвідомленість дій, виконаних нею, що, безсумнівно, є можливим, тоді вона не є тією особистістю, яка вчинила ці дії. Тому одна розумна істота може бути двома або двадцятьма різними особистостями, якщо вона стільки разів втрачатиме свою усвідомленість щодо попередніх дій.

Із цього вчення існує ще один наслідок, який впливає не менш обов'язково, хоча пан Локк, імовірно, не побачив цього. Це те, що особистість може бути, і водночас не бути, тією особистістю, яка виконувала певну дію.

Уявімо хороброго офіцера, якого висікли, коли той був хлопчиком у школі, за пограбування фруктового саду, і який у своїй першій військовій кампанії забрав прапор у ворога та який став генералом у майбутньому. Припустимо також, що повинно бути визнано можливим те, що, коли він узяв прапор, він усвідомлював, що його висікли в школі, і, що коли його зробили генералом, він усвідомлював те, що він узяв прапор, але абсолютно втратив свідомість про те, що його висікли.

Із цього впливає, як стверджує вчення пана Локка, що той, кого висікли в школі, є тією самою особистістю, яка взяла прапор, і той,

хто взяв прапор — це та сама особистість, яка стала генералом. Це слідує звідси, якщо є якась істина в логіці, що генерал — це та сама особистість, яку висікли в школі. Але свідомість генерала не простягається так далеко до того моменту, як його висікли різками, отже, згідно з вченням пана Локка, він не та особистість, яку висікли. Отже, генерал є, і в той же час не є, тією самою особистістю, кого висікли в школі.

По-друге, у цьому вченні можна помітити, що лише не свідомість підміняється пам'яттю, але, ще дивніше, що ідентичність особистості підміняється наслідками, які ми маємо з нашої ідентичності особистості.

Абсолютно правдиво, що мої спогади про те, що я виконав певну дію, є наслідком, що я маю докази того, що я така сама особистість, яка це зробила. А це, я маю можливість думати, і мав на увазі пан Локк. Але сказати, що мої спогади про те, що я зробив певну дію, або мое усвідомлення робить мене тією особистістю, яка це зробила, є, на мою думку, абсурдом занадто грубим, щоб зважати на нього будь-кому, хто надає йому значення. Оскільки це означає приписувати пам'яті чи свідомості дивну магічну силу створення її об'єктів, хоча об'єкт повинен існувати до пам'яті чи свідомості, яка породила його.

По-третє, чи не дивно, що однаковість чи ідентичність особистості повинна полягати в речі, яка постійно змінюється і будь-які дві хвилини не однакова?

Наша свідомість, наша пам'ять і кожна операція розуму — усе ще плинуть, як вода в річці, або як сам час. Та свідомість, що в мене є цієї миті, може бути такою самою свідомістю, якою в мене була минулої миті, не більше, ніж як ця мить може бути минулою. Ідентичність може підтверджуватися речами які мають існувати в часі. Свідомість і будь-який вид думки є швидкоплинні та миттєві, і не мають існування протяжного в часі. Отже, якщо ідентичність особистості полягала б у свідомості, з цього, безумовно, слідувало, що жодна людина не є тією ж особистістю в будь-які дві миті свого життя. Оскільки право та справедливість щодо винагороди й покарання засноване на ідентичності особистості, жодна людина не була б відповідальна за свої дії.

Але, хоча я і сприймаю це як неминучий наслідок учення пана Локка щодо ідентичності особистості, і хоча декому може сподобатися цей погляд, я далекий від того, щоб приписувати щось подібне пану Локку. Він був занадто доброю людиною, щоб не відкинути з огидою вчення, яке, як він вірив, згодом прийшло б до такого наслідку.

По-четверте, є багато виразів, уживаних паном Локком щодо ідентичності особистості, які мені взагалі незрозумілі, якщо ми не вважаємо, що він не підміняє однаковість чи ідентичність, яку ми приписуємо певній особистості, ідентичністю, яка, у загальному дискурсі, часто приписується багатьом індивідам одного виду.

Коли ми говоримо, що біль і задоволення, свідомість і пам'ять однакові для всіх людей, ця однаковість може тільки означати схожість або однаковість виду. Але те, що біль однієї людини може бути тим самим індивідуальним болем іншої людини, не менш неможливе, ніж те, що одна людина повинна бути іншою. Біль, відчутий мною вчора, може бути тим самим болем, що і сьогодні, не більше, ніж учора є сьогодні. Це ж можна сказати про будь-яку пристрасть і кожную операцію розуму. Той самий тип або вид операцій може бути в різних людей або в однієї і тієї ж людини в різний час, але неможливо, щоб однаково індивідуальна операція була в різних людей або в однієї людини в різні моменти часу.


Отже, коли пан Локк говорить про те, що «одна і та ж свідомість продовжує існування в послідовності різних субстанцій», коли він говорить про те, що, «повторюючи ідею минулого вчинку, із тією самою свідомістю, яку ми мали про нього спочатку», і про «ту саму свідомість, що простягається до дій минулих і майбутніх»³, — ці вирази для мене незрозумілі, якщо він має на увазі не одну і ту ж індивідуальну свідомість, а свідомість, яка подібна, або того самого виду.

Якщо наша особиста ідентичність полягає у свідомості, як ця свідомість не може бути однаковою індивідуально в будь-які дві миті, але тільки того самого виду, з цього можемо зробити висновок, що ми будь-які дві миті не одні і ті ж індивідуальні особистості, але особистості одного і того ж виду.

Оскільки наша свідомість інколи перестає існувати, як і здоровий сон, наша ідентичність особистості повинна припинитися з ним. Локк допускає, що одна і та ж річ не може мати два початки існування; тож наша ідентичність безповоротно зникає щоразу, коли ми перестаємо думати, навіть на мить.

Пер. з англ. О. Є. Оліфер.

Надійшла до редакції 31 липня 2021 р.

 <https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4460>

³ Розвідка про людське розуміння, II 27.10.

ВСТУПНЕ СЛОВО ДО РОЗДІЛУ «ОГЛЯД ДЕЯКИХ ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ» (К. ПОППЕР, «ЛОГІКА НАУКОВОГО ВІДКРИТТЯ»)

Олена Оліфер

Анотація. Ця стаття є передмовою до українського перекладу першого розділу книги К. Поппера «Логіка наукового відкриття». Окреслено історію написання книги та її основні ідеї. Також схарактеризовано ключові проблеми філософського пошуку К. Поппера: проблема індукції, проблема демаркації та проблема емпіричного базису. К. Поппер спростовує метод індукції, доводячи його ненадійність. Він вважає, що проблема індукції не може бути розв'язана. Тому слід переглянути принцип демаркації, запропонований логічними позитивістами, оскільки той ґрунтується на індуктивному умовиводі. Також К. Поппер піддає критиці осмисленість протокольних суджень як критерій демаркації. На його думку, осмисленість виступає як спосіб повалення метафізики, а не як спосіб розмежування наукових та ненаукових суджень. Оскільки неможливо раз і назавжди верифікувати загальні судження, К. Поппер пропонує відмовитися від цього методу, замінивши його на фальсифікацію. Фальсифікація полягає в потенційній можливості висновків із теорії та одиничних суджень, на яких вона базується, бути спростованими. Фальсифікація передбачає дедуктивний умовивід, тому проблема індукції не виникає. К. Поппер підкреслює асиметрію між верифікацією та фальсифікацією, звертаючи увагу, що на фальсифікації можна бути остаточно впевненим. Проблема критерію демаркації вирішується К. Поппером на користь фальсифікації. Проти фальсифікації він окреслює три можливі аргументи: (1) наука дає позитивну інтерпретацію, тому не задовольняє негативне спростування; (2) тільки здається, що фальсифікація ґрунтується на дедуктивному умовиводі; (3) асиметрія, що виникає між верифікацією та фальсифікацією, з різних причин неможлива. К. Поппер спростовує можливі аргументи проти фальсифікації. Проблема емпіричного базису — проблема обґрунтування одиничних суджень. К. Поппер висуває вимогу об'єктивності наукового знання. Об'єктивне знання — означає таке, що перевіряється досвідом. Однак протокольні речення не можна ні перевірити досвідом, ні обґрунтувати іншими одиничними судженнями. Тому К. Поппер відкидає ідею протокольних речень.

Ключові слова: К. Поппер, філософія науки, фальсифікація, критерій демаркації, логічний позитивізм, Віденський гурток, емпіричний базис, індукція.

THE PREFACE TO THE CHAPTER “A SURVEY OF SOME FUNDAMENTAL PROBLEMS” (K. POPPER “THE LOGIC OF SCIENTIFIC DISCOVERY”)

Abstract. This paper is a preface to the Ukrainian translation of the first chapter of K. Popper's book “The Logic of Scientific Discovery”. It outlines the history of writing of the book and its main ideas. It also characterizes the key problems of K. Popper's philosophical investigation: the problem of induction, the problem of demarcation and the problem of the empirical basis. K. Popper rejects the method of induction, proving its unreliability. He thinks that the problem of induction cannot be solved. Therefore, the principle of demarcation proposed by logical positivists should be reconsidered, as it is based on inductive inference. K. Popper also criticizes the meaningfulness of protocol-sentences as the criterion of demarcation. In his opinion, meaningfulness is a way to overthrow metaphysics, but it is not a way of distinguishing between scientific statements and non-scientific ones. For it is not possible to verify singular statements once and for all, K. Popper suggests to abandon this method, replacing it with falsifiability. Falsifiability is the potential possibility for conclusions from a theory and singular statements, on which it is based, to be refuted. Falsifiability involves deductive reasoning, so the problem of induction does not arise. K. Popper emphasizes the asymmetry between verifiability and falsifiability, noting that falsifiability can be definitively certain. The problem of the criterion of demarcation is solved by K. Popper in favor of falsifiability. He outlines three possible arguments against falsifiability: (1) science gives a positive sense, so it does not satisfy the negative refutation; (2) falsifiability only seem to be based on a deductive reasoning; (3) the asymmetry between verifiability and falsifiability is impossible from different reasons. K. Popper refutes possible arguments against falsifiability. The problem of the empirical basis is the problem of justification of singular statements. K. Popper demands the objectivity of scientific knowledge. Objective knowledge means that which is verified by experience. However, protocol-sentences cannot be verified by experience or justified by other singular statements. Therefore, K. Popper rejects the idea of protocol-sentences.

Keywords: K. Popper, philosophy of science, falsifiability, criterion demarcation, logical positivism, The Vienna Circle, empirical basis, induction.

Карл Раймунд Поппер народився 28 липня 1902 р. у Відні. З 1918 р. відвідував курси Віденського університету як вільний слухач. У цей час в Австрії почалася освітня реформа, за якою педагогічні та психологічні кафедри були об'єднані задля створення педагогічного інституту, який передбачав дворічну програму підготовки фахівців. У новоствореному закладі почали викладати знані професори Відня, зокрема М. Шлік та К. Бюлер. Крім того, студенти отримували можливість відвідувати лекції Віденського університету. Цією нагодою скористався К. Поппер, вступивши у 1925 р. до педагогічного інституту. Під час навчання він відвідував лекції та семінари членів Віденського гуртка: М. Шліка, Г. Гана, Р. Карнапа; цікавився когнітивною психологією та філософією. У 1925 р. була опублікована його

перша стаття «Про позицію вчителя щодо школи та учня: соціальна чи індивідуалістична освіта».¹ У цій статті він обґрунтував ідеї пріоритету особистісно-орієнтованого підходу в навчанні та вихованні, необхідність розвитку критичного мислення.

У 1925–1931 рр. виходять також кілька науково-популярних нарисів з філософії. У 1928 р. він написав дисертацію «До питання про метод у когнітивній психології»², у якій критично оцінив погляди К. Бюлера та М. Шліка. Хоча Поппер не повністю поділяв їхні погляди, він схилився до думки, що індукція та верифікація становлять основу наукового знання і слугують методом демаркації. У 1929 р. була написана дисертація з геометрії «Аксиоми, визначення та постулати геометрії»³, завдяки якій К. Поппер отримав право викладати фізику та математику в середній школі. Дисертація засвідчила спробу К. Поппера критично переосмислити ідеї логічного позитивізму. С. Гаттеї називає цю роботу «першим кроком відмови від індуктивізму», який в подальшому сприяв революції в теорії пізнання.⁴

У 1930 р. К. Поппер за настановою математика Г. Файгля, який був членом Віденського гуртка, починає писати «Дві фундаментальні проблеми теорії пізнання»⁵. Ця книга мала ознаменувати відхід від ідей Віденського гуртка. Проте К. Поппер не встиг опублікувати рукопис у 1932 р., коли була завершена робота над книгою: у цей час Віденський гурток вже переосмислив свої погляди й почасти відмовився від тих позицій, які були основним об'єктом критики Поппера. Праця ще не вийшла друком, але вже втратила свою актуальність, тому К. Поппер вирішив не оприлюднювати її в цей період. У 1979 р. перероблений і доповнений варіант був опублікований англійською мовою.

У 1934 р. вийшла друком «Логіка наукового відкриття»⁶, у якій К. Поппер уперше висвітлив своє епістемологічне вчення, проаналізував проблему індукції, запропонував фальсифікацію як критерій демаркації. Ця книга стала першим опублікованим свідченням повної відмови К. Поппера від позицій Віденського гуртка та сприяла його становленню як самостійного мислителя. М. Х. Гакоен зазначив, що наукова спільнота приділила велику увагу цій роботі, оскільки

¹ «Über die Stellung des Lehrers zu Schule und Schüler: Gesellschaftliche oder individualistische Erziehung»

² «Zur Methodenfrage der Denkpsychologie»

³ «Axiome, Definitionen und Postulate der Geometrie»

⁴ Gattei S. Karl Popper's Philosophy of Science: Rationality Without Foundations. New York: Routledge, 2009. P. 18.

⁵ «Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie»

⁶ «Logik der Forschung»

«для спеціалізованої книги з філософії науки її широко читали і переглядали»⁷. Сам К. Поппер уважав, що його наукова діяльність стала причиною смерті логічного позитивізму та провалу проєкту Віденського гуртка⁸.

Невдовзі Гітлер прийшов до влади. Віденський гурток був змушений перервати свою діяльність, а К. Поппер емігрувати до Нової Зеландії. Там протягом Другої світової війни К. Поппер працював над соціально-політичними творами. Пізніше він стане відомим в Америці саме завдяки їм. У 1944 р. він опублікував «Злиденність історизму», а наступного року — «Відкрите суспільство та його вороги». Про ці твори Поппер згадував так: «Обидва виростили з теорії пізнання “Логіки наукового відкриття” і з мого переконання, що наші часто несвідомі погляди на теорію пізнання та її центральні проблеми (“Що ми можемо знати?”, “Наскільки переконливі наші знання?”) є вирішальними для нашого ставлення до нас самих і до політики»⁹.

З 1946 і до виходу на пенсію у 1969 р. він працював у Лондонській школі економіки та політичних наук спочатку на посаді викладача, а потім зайняв професорську позицію. За час роботи в університеті опублікував збірку наукових праць «Гіпотези і спростування»¹⁰ й англomовний переклад «Логіки наукового відкриття»¹¹. Бував із лекціями у США, Європі та Японії. У 1965 р. був посвячений в лицарі. Після завершення академічної кар'єри продовжував виступати з лекціями та публікувати наукові роботи, зокрема у 1972 р. вийшла його книга «Об'єктивне знання»¹², у якій він висунув свою концепцію трьох світів. К. Поппер помер 19 вересня 1994 р. В історію філософії він увійшов завдяки своїм ідеям у філософії науки та соціально-політичній філософії.

«Логіка наукового відкриття» — головна робота К. Поппера з філософії науки та методології — була видана двічі: у 1934 р. німецькою мовою та у 1959 р. англійською. Переклад англійською був зроблений Поппером власноруч. Друге видання було доопрацьоване: додано ба-

⁷ Hacohen M. H. The Young Popper, 1902–1937: History, Politics and Philosophy in Interwar Vienna. *The Cambridge Companion to Popper* / ed. by J. Shearmur, G. Stokes. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 60.

⁸ Popper K. *Unended Quest: an Intellectual Autobiography*. London, New York: Routledge, 2002. P. 98.

⁹ Popper K. *Unended Quest: an Intellectual Autobiography*. London, New York: Routledge, 2002. P. 131.

¹⁰ «Conjectures and Refutations»

¹¹ «Logic of Scientific Discovery»

¹² «Objective Knowledge»

гато приміток, відсутніх у попередньому, а також додано 12 додатків, що містили систематизацію ідей зі статей К. Поппера, опублікованих у період з 1934 до 1959 р. у наукових журналах «Erkenntnis» та «The British Journal for the Philosophy of Science». Як писав рецензент Г. Фейн, друге видання «Логіки наукового відкриття» стало саме тією книгою, яка була потрібна науковій спільноті¹³.

У передмові К. Поппер зазначає, що основна проблема філософії — проблема пізнання світу, нас самих і нашого знання про цей світ, проте у філософії немає єдиного методу пошуку істини.¹⁴ Такий погляд одразу, з одного боку, демонструє критичне ставлення К. Поппера до Віденського гуртка, члени якого спиралися на метод логічного аналізу, а з іншого, — погляд самого К. Поппера, який вивчав філософію, методологію, математику, фізику та психологію, оскільки вважав, що філософ не повинен мати вузьку спеціалізацію.

Перший розділ «Логіки наукового дослідження», переклад якого представлено далі, К. Поппер починає з огляду основних філософських проблем, зокрема проблеми індукції, проблеми демаркації та проблеми емпіричного базису.

Розділ розпочинається з аналізу проблеми індукції. Індукція — сходження думки від одиничних суджень до загальних. Віденський гурток розглядав модель науки, яка ґрунтується на індуктивній логіці, коли з протокольних висловлювань, які містять факти про світ і базуються на емпіричному досвіді, формулюються теорії. Поппер ставить під сумнів правомірність такої процедури, звертаючись до проблеми індукції, що була розглянута ще Д. Юмом. У «Трактаті про людську природу» Юм звертав увагу на відсутність раціонально обґрунтованої підстави вважати, що дії, які виникають одна за одною, справді пов'язані між собою причинно-наслідковим зв'язком.¹⁵ Як і Юм, К. Поппер також вважає, що немає достатньої підстави говорити про істинність загального судження, виведеного з одиничних індуктивним шляхом: «скільки білих лебедів ми б не спостерігали, це не обґрунтовує висновок про те, що всі лебеді білі».¹⁶

¹³ Fain H., Popper Karl R. *The Logic of Scientific Discovery* / transl. by the author with the assistance of J. Freed and L. Freed. New York: Basic Books, 1959. 479 p. *Philosophy of Science*. 1961. Vol. 28, № 3. P. 319.

¹⁴ Popper K. *The Logic of Scientific Discovery*. London, New York: Routledge Classics, 2005. P. xix.

¹⁵ Детальніше див.: Hume D. *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*. Vol. 1. Texts / ed. by D. F. Norton, M. J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 68.

¹⁶ Popper K. *The Logic of Scientific Discovery*. London, New York: Routledge Classics, 2005. P. 4.

Розв'язати проблему індукції можна було б, увівши принцип індукції, — певне правило, яке б пояснювало, чому слід вважати істинним загальне судження, що виведене з одиничних. Принцип індукції наблизив би «індуктивні умовиводи до логічно прийнятної форми».¹⁷ Поппер підкреслює важливість принципу індукції для логічного позитивізму, оскільки цей принцип служить лінією розмежування між науковими судженнями та псевдонауковими. Однак Поппер звертає увагу, що введений принцип індукції був таким судженням, яке також слід було б обґрунтувати. Тобто виникла б проблема обґрунтування істинності самого принципу індукції, для чого треба було б вводити інший принцип вищого порядку, але і цей принцип другого порядку був би судженням, яке треба було б також обґрунтувати. І так би відбувалося до нескінченності.

Подолати проблему індукції, на думку Поппера, неможливо. Значить, слід відмовитися від індуктивізму на користь дедуктивізму, що означає: слід перевіряти істинність не одиничних суджень, із яких виводиться теорія, а істинність теорії. Останнє можна зробити, якщо перевірити на практиці висновки, що випливають з цієї теорії. А якщо випробувані та перевірені висновки призводять до позитивного результату, то ми вважаємо чинною і ту теорію, з якої вони були виведені. Такий спосіб підтвердження відомий як верифікація. Проте Поппер звертає увагу, що верифікація дає лише тимчасове визнання теорії. Можливо, в інших обставинах з іншими об'єктами, практичне застосування висновків призведе до негативного результату, а значить і всю теорію тоді буде спростовано. Щоб бути впевненим у чинності висновків з теорії, слід перевірити безліч варіантів із безліччю об'єктів у безлічі різних ситуацій, щоб остаточно довести її істинність. Простіше один раз довести неспроможність теорії, ніж постійно шукати засади на практиці для її верифікації. Саму процедуру спростування К. Поппер називає фальсифікацією. Фальсифікація ґрунтується на дедуктивному умовиводі, отже проблема індукції виникати не буде.

Між верифікацією та фальсифікацією існує асиметрія, причина якої полягає в логічній формі загальних суджень. Проблема індукції показує, що остаточно верифікувати загальне судження, прикладом якого є теорія, неможливо. Вивести загальне судження з одиничних так, щоб упевнитися в істинності останнього, неможливо. Одночасно загальне судження може суперечити одиничним і спростовувати їх. Тобто теорію неможливо верифікувати, але можливо фальсифікувати.

¹⁷ Там само: Р. 4.

Інша важлива проблема, яку розглядає К. Поппер, — проблема демаркації, тобто відмежування наукового знання від псевдонаукового, або від метафізики. Уперше проблема демаркації була сформульована І. Кантом, набула розвитку в логічних позитивістів і була важлива для самого Поппера, оскільки його юність прийшлася на розвиток марксизму та психоаналізу, у науковості яких він пізніше розчарувався.

Логічні позитивісти визнавали науковими лише ті теорії, які можуть бути зведені до протокольних речень, тобто це висловлювання про одиничний досвід. На їхню думку, якщо протокольні речення пройшли процедуру верифікації, то з них за допомогою індуктивної логіки можна вивести загальне судження — певну теорію. К. Поппер вважає, що верифікація протокольних суджень — означає відповідність прийнятній логічній формі, що вимагає від них бути змістовними, або осмисленими. Якщо протокольні речення безглузді, або беззмістовні, то таке судження не може бути протокольним, а є метафізичним. Отже, змістовність, або осмисленість, висувається логічними позитивістами як критерій демаркації. Однак, як показав К. Поппер, індуктивна логіка є ненадійною методологічною процедурою, тому критерій демаркації, заснований на ній, не буде викликати довіру. А осмисленість судження виступає не як спосіб відмежувати псевдонаукові від наукових, а як спроба знищити метафізику. Отже, для розв'язання проблеми демаркації Поппер пропонує спосіб, який не ґрунтується на індуктивній логіці, не пов'язаний з осмисленістю або беззмістовністю судження.

Якщо відкинути індуктивну логіку, то виявиться, що слід відмовитися від верифікації теорій: теорія за формою є загальним судженням, до якої неможливо застосувати процедуру верифікації. Загальне судження неможливо перевірити досвідом, але К. Поппер зазначає, що визнає «певну систему як емпіричну, або наукову, лише в тому випадку, якщо її можна перевірити досвідом»¹⁸, тобто будь-яку теорію можна потенційно сфальсифікувати. Тож, як критерій демаркації Поппер пропонує фальсифікацію.

Проти фальсифікації як критерію демаркації Поппер передбачає три можливі аргументи: (1) наука дає позитивну інтерпретацію, тому не задовольняє негативне спростування, тобто фальсифікація суперечить суті наукового знання; (2) загальні судження тільки здаються дедуктивним умовиводом, але насправді є індуктивними, тому ви-

¹⁸ Popper K. *The Logic of Scientific Discovery*. London, New York: Routledge Classics, 2005. P. 18.

ходить, ніби Поппер, заперечуючи індукцію, все одно використовує; (3) асиметрія, що виникає між верифікацією та фальсифікацією, тобто між доведенням і спростуванням, з різних позицій неможлива. Поппер уважав ці зауваження цілком справедливими та логічно можливими, але такими, що не спростовують фальсифікацію як критерій демаркації.

Остання проблема, якої Поппер торкається в першому розділі, — проблема емпіричного базису. Детально він аналізує її в 25–30 розділах. Він зазначає, що для застосування фальсифікації необхідні одиничні судження, які виступали б підставою для фальсифікації висновків. Отже, проблема емпіричного базису — проблема обґрунтування одиничних суджень. К. Поппер акцентує, що можна зайняти позицію, коли такі судження обґрунтовуються іншими судженнями. Проте така позиція призведе до нескінченного регресу. Наявна також інша позиція, яка притаманна логічним позитивістам. Вони говорили про наявність протокольних речень, тобто одиничних суджень, які безпосередньо пов'язані з перцептивним досвідом і які ніби «перекладають» сприйнятий досвід у словесну форму. Такі протокольні висловлювання не потребували жодного обґрунтування. К. Поппер зауважує, що вони ґрунтуються на суб'єктивній переконаності, яка, однак, не може виступати достатньою підставою для обґрунтування. Судження, що входять до емпіричного базису, повинні бути об'єктивними, тобто підлягати перевірці. Якщо вони не можуть бути перевірені, то вони не є науковими, оскільки «в науці не може бути суджень, які не можуть бути перевірені»¹⁹. Тобто в науці не може бути ніяких протокольних речень. Але вимога перевіряти судження, перш ніж прийняти його, не означає, що останнє насправді повинно бути перевірене, тобто, за термінологією Поппера, піддане процедурі фальсифікації. Такі перевірки можуть тривати безкінечно, що ускладнює процес побудови теорій. Судження повинно мати здатність підлягати перевірці.

Розділ «Огляд деяких фундаментальних проблем» рекомендований для ознайомлення з двох причин: по-перше, він розширює уявлення про розвиток філософії у ХХ ст., допомагає студенту з'ясувати основні відмінності між логічними позитивістами та філософією К. Поппера; по-друге, у ньому зазначено кілька основних проблем філософії науки, а також запропонований підхід до їх вирішення.

¹⁹ Popper K. *The Logic of Scientific Discovery*. London, New York: Routledge Classics, 2005. P. 25.

References

1. Gattei S. Karl Popper's Philosophy of Science: Rationality Without Foundations. New York: Routledge, 2009.
2. Fain H., Popper Karl R. The Logic of Scientific Discovery / transl. by the author with the assistance of J. Freed and L. Freed. New York: Basic Books, 1959. 479 p. *Philosophy of Science*. 1961. Vol. 28, № 3. P. 319-324.
3. Hacoheh M. H. The Young Popper, 1902–1937: History, Politics and Philosophy in Interwar Vienna. *The Cambridge Companion to Popper* / ed. by J. Shearmur, G. Stokes. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 30-68.
4. Hume D. A Treatise of Human Nature: A Critical Edition. Vol. 1. Texts / ed. by D. F. Norton, M. J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2007.
5. Popper K. The Logic of Scientific Discovery. London, New York: Routledge Classics, 2005.
6. Popper K. Unended Quest: an Intellectual Autobiography. London, New York: Routledge, 2002.

Надійшла до редакції 12 вересня 2021 р.

Оліфер Олена Євгеніївна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Olifer Olena

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0002-8837-5514>



olifer.olena@kdpu.edu.ua



<https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4461>

ЛОГІКА НАУКОВОГО ВІДКРИТТЯ

ОГЛЯД ДЕЯКИХ ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ*

Карл Поппер

Науковець, чи то теоретик, чи то дослідник, висуває судження або системи суджень і поступово їх перевіряє. Зокрема в галузі емпіричних наук він формулює гіпотези або системи теорій і перевіряє їх щодо досвіду за допомогою спостереження й експерименту.

Я припускаю, що завдання логіки наукового відкриття або логіки пізнання полягає в тому, щоб дати логічний аналіз цієї процедури, тобто проаналізувати метод емпіричних наук.

Але що це за «методи емпіричних наук»? І що ми називаємо «емпіричною наукою»?

1. Проблема індукції

Відповідно до загальноприйнятої позиції, яка спростовується в цій книзі, емпіричні науки можуть бути схарактеризовані за допомогою того, що вони використовують так звані «індуктивні методи». Згідно з цим поглядом, логіка наукового відкриття тотожна з індуктивною логікою, тобто з логічним аналізом цих індуктивних методів.

*Переклад виконаний за виданням: Popper K. The Logic of Scientific Discovery. London, New York: Routledge Classics, 2005.

Умовивід, зазвичай, називають «індуктивним», якщо він переходить від таких *одиничних суджень* (іноді їх також називають «частковими» судженнями), як повідомлення про результати спостережень чи експериментів, до таких *загальних суджень*, як гіпотези чи теорії.

Із позиції логіки не очевидно, що ми обґрунтовано виводимо загальні судження з одиничних, якими б численними вони не були, оскільки будь-який умовивід, зроблений у такий спосіб, завжди може виявитися помилковим: незалежно від того, скільки б білих лебедів ми не спостерігали, це не обґрунтовує висновок про те, що *всі* лебеді білі.

Питання, чи обґрунтовані індуктивні умовиводи і за яких умов вони є такими, відоме як *проблема індукції*.

Проблема індукції також може бути сформульована як питання про *чинність* або істинність загальних суджень, які базуються на досвіді як гіпотези і теоретичні системи емпіричних наук. Хоча багато людей вважають, що істинність цих загальних суджень «*пізнається з досвіду*», проте очевидно, що будь-яке свідчення досвіду — спостереження чи результат експерименту — насамперед може бути лише одиничним судженням, а не загальним. Відповідно, ті люди, хто говорять про загальне судження, істинність якого ми пізнаємо з досвіду, зазвичай мають на увазі, що істинність цього загального судження може бути зведена до істинності одиничних, і що ці одиничні судження відомі з досвіду як істинні; тобто, загальне судження базується на індуктивному умовиводі. Отже, запитання про те, чи наявні такі природні закони, які є істинними, чи ні — означає запитати, чи індуктивні умовиводи є логічно обґрунтованими.

І все ж, якщо ми хочемо знайти спосіб обґрунтування індуктивних умовиводів, спочатку необхідно спробувати встановити *принцип індукції*. Принцип індукції — це судження, за допомогою якого ми могли б наблизити індуктивні умовиводи до логічно прийнятної форми. Прихильники індуктивної логіки вбачають у принципі індукції найвище значення для наукового методу: «... цей принцип, — говорить Райхенбах, — визначає істинність наукових теорій. Усунути його від науки — означало б не менше, ніж позбавити науку можливості вирішувати істинність або хибність теорій. Очевидно, що без цього наука вже не могла б відрізняти свої теорії від фантастичних і випадкових творінь розуму поета».¹

Зараз цей принцип індукції не може бути цілком логічно істинним,

¹ Райхенбах Г. *Значня*. 1930. Вип. 1. С. 186 (див. також с. 64 ф.). Див. передостанній абзац глави Рассела хіі, про Юма, у його *Історії західної філософії*, 1946. С. 699.

як тавтологія чи аналітичне судження. Дійсно, якби існувало таке поняття, як «цілком логічний принцип індукції», то не було б і проблеми індукції, оскільки в цьому випадку всі індуктивні умовиводи, як і умовиводи в дедуктивній логіці слід розглядати як повністю логічні або тавтологічні судження. Отже, принцип індукції повинен бути синтетичним судженням, тобто судженням, заперечення якого не суперечить самому собі, але є логічно можливим. Тож виникає запитання, чому такий принцип взагалі повинен бути прийнятий, і як ми можемо обґрунтувати його допустимість з позиції раціональності.

Дехто, хто віряє в індуктивну логіку, охоче зазначають, спільно з Райхенбахом, що «принцип індукції без сумнівів приймається цілою наукою і що жодна людина, дійсно не може сумніватися в цьому принципі й у повсякденному житті».² Проте навіть припустивши це, оскільки «вся наука» може помилятися — я все одно повинен стверджувати, що принцип індукції є зайвим і що він має призводити до логічних неузгодженостей.

Те, що невідповідності можуть легко виникнути у зв'язку з принципом індукції, зрозуміло з роботи Юма.^{*1} Якщо їх можна повністю позбутись, то лише з труднощами, оскільки принцип індукції повинен бути загальним судженням. Отже, якщо ми спробуємо розглядати істинність, що відома з досвіду, то ті самі проблеми, які спричинили її введення, виникнуть знову. Щоб обґрунтувати це, нам слід застосовувати індуктивні висновки. Для їхнього пояснення нам необхідно взяти індуктивний принцип вищого порядку і так далі. Тому спроба заснувати принцип індукції на досвіді руйнується, оскільки вона повинна призвести до безкінечного регресу.

Кант намагався знайти вихід із цієї проблеми, прийнявши принцип індукції (який він сформулював як «принцип загальної причинності») як «*апріорно* дійсний». На мою думку, його геніальна спроба надати *апріорне* обґрунтування синтетичних висловлювань не була успішною.

Я вважаю, що наведені труднощі індуктивної логіки нездоланні. З острахом ставлюся до того, що поширеній зараз доктрині притаманне те, що індуктивні умовиводи, хоч і не є «суто дійсними», *можуть досягти певної міри «надійності» чи «ймовірності»*. Згідно з цією доктриною, індуктивні умовиводи — це «ймовірні висновки».³ «Ми

² Райхенбах, там само, С. 67.

*1 Вирішальні абзаци з Юма наведені у додатку *vii, текст до приміток 4, 5 та 6; див. також примітку 2 до розділу 81 нижче.

³ Див. Кейнс Дж. М. *Трактат про ймовірність*, 1921; Кюльпе О. *Лекції з логіки* / за ред. Зельца, 1923; Райхенбах Г. (який використовує термін «наслідки

описали, — зазначає Райхенбах, — принцип індукції як засіб, за допомогою якого наука приймає рішення про істину. Якщо бути точнішим, то слід сказати, що це необхідно для визначення ймовірності. Наука не може досягнути ні істину, ні хибу. . . , але наукові судження можуть досягти лише безперервних ступенів ймовірності, недосяжними верхньою і нижньою межею яких є істина та хиба».⁴

На цьому етапі я можу не зважати на те, що прихильники індуктивної логіки висловлюють ідею ймовірності, яку я згодом відкину як надзвичайно непридатну для їхніх власних цілей (див. розділ 80 нижче). Я можу це зробити, оскільки згадані труднощі навіть не стосуються звернення до ймовірності. Якщо певним ступенем ймовірності слід закріпити судження на основі індуктивного умовиводу, то це доведеться обґрунтувати посиланням на новий принцип індукції, відповідно модифікованим. І цей новий принцип, у свою чергу, доведеться умотивувати тощо. Нічого не вийде, більше того, якщо принцип індукції, у свою чергу, сприйматиметься не як «істинний», а лише як «ймовірний». Коротше кажучи, як і будь-яка інша структура індуктивної логіки, логіка ймовірного висновку, або «логіка ймовірності», веде або до безкінечного регресу, або до вчення про *апріоризм*.^{*2}

Теорія, яка розробляється на наступних сторінках, прямо протиставляється всім спробам оперувати ідеями індуктивної логіки. Її можна описати як *теорію дедуктивного методу перевірки* або як думку про те, що гіпотеза може бути *перевірена* лише емпіричним шляхом та лише *після* того, як вона буде висунута.

Перш ніж я зможу сформулювати цей погляд (його можна назвати «дедуктивізмом», на протигагу «індуктивізму»)⁵, я повинен чітко визначити різницю між *психологією пізнання*, що має справу з емпі-

ймовірності») *Аксиоматика ймовірності: матем. журнал*. 1932. Вип. 34; та в інших місцях.

⁴ Райхенбах Г. *Знання*. 1930. Вип. 1. С. 186.

^{*2} Див. також розділ 10 нижче, особливо примітку 2 до розділу 81 та розділ *ii Постскриптуму, щоб отримати більш повну інформацію щодо цієї критики.

⁵ Лібих (в *Індукції та дедукції*, 1865), мабуть, був першим, хто відкинув індуктивний метод з позицій природничої науки; його критика спрямована проти Бекона. Дюгем (у праці *Фізична теорія, її об'єкт та структура*, 1906; англійський переклад П. П. Вінера: *Мета та структура фізичної теорії*. Принстон, 1954) дотримується яскраво виражених дедуктивістських поглядів. (*Але є також індуктивістські погляди, які можна знайти в книзі Дюгема, наприклад, у третьому розділі, частині першій, де нам кажуть, що лише експерименти, індукція й узагальнення породили Декартовий закон заломлення світла; див. англійський переклад, с. 34.) Також Крафт В. *Основні форми наукових методів*, 1925; див. також Карнап Р. *Знання*. 1932. Вип. 2. С. 440.

ричними фактами, і *логікою пізнання*, що стосується лише логічних відношень. Адже погляди щодо індуктивної логіки багато в чому пов'язані з плутаниною психологічних проблем із гносеологічними. Варто зауважити, що ця плутанина спричиняє проблеми не тільки для логіки пізнання, але й для її психології.

2. Відмова від психологізму

Я вже говорив вище, що робота науковця полягає у висуванні та перевірці теорій.

На початковому етапі (процес уявлення чи формулювання теорії) ніхто не закликає до логічного аналізу та не сприяє цьому. Питання про те, як відбувається виникнення нової ідеї в людини — чи то музична тема, чи то драматичний конфлікт або наукова теорія — може бути цікавим для емпіричної психології, але не мати значення для логічного аналізу наукового пізнання. Останнє стосується не питань щодо факту (Кантове *quid facti?*), а лише питань щодо обґрунтування або чинності (Кантове *quid juris?*). Наприклад: чи можна обґрунтувати судження? І якщо так, то у який спосіб? Чи воно підлягає перевірці? Чи логічно це залежить від деяких інших суджень? Або, можливо, їм суперечить? Для того, щоб судження можна було логічно дослідити в такий спосіб, воно вже повинно бути представлене нам. Хтось, напевно, сформулював це і піддав логічному дослідженню.

Відповідно, я буду чітко розмежувати процес уявлення нової ідеї та методи й результати логічного дослідження. Щодо завдання логіки пізнання, на противагу психології пізнання, я буду виходити з припущення, що воно полягає виключно в дослідженні методів, використовують у тих систематичних перевірках, яким повинна підлягати кожна нова ідея, якщо її слід, дійсно, враховувати.

Дехто може заперечити, що доцільніше розглядати це як предмет гносеології, щоб створити «раціональну реконструкцію» кроків, які привели науковця до відкриття — до знаходження нової істини. Але питання в тому, що саме ми хочемо реконструювати? Якщо реконструкції підлягають процеси, залучені для стимулювання та вивільнення натхнення, то я повинен відмовитись сприймати це як завдання логіки пізнання. Такі процеси стосуються емпіричної психології, але навряд чи логіки. Інша справа, якщо ми хочемо раціонально реконструювати наступні перевірки, за допомогою яких натхнення може виявитися відкриттям або стати знанням. Оскільки науковець

критично оцінює, змінює або відкидає власне натхнення, ми можемо, якщо хочемо, розглядати проведений тут методологічний аналіз як свого роду «раціональну реконструкцію» відповідних процесів мислення. Але ця реконструкція не описувала б ці процеси так, як вони насправді відбуваються: вона може дати лише логічну схему процедури дослідження. І все-таки це, мабуть, усе, що мають на увазі ті, хто говорять про «раціональну реконструкцію» тими шляхами, якими ми отримуємо пізнання.

Так сталось, що мої аргументи в цій книзі цілком незалежні від окресленої проблеми. Однак мій погляд на те, що варте уваги, полягає в тому, що не існує такого поняття, як логічний метод створення нових ідей або логічна реконструкція цього процесу. Я вважаю, що кожне відкриття містить «іраціональний елемент» або «творчу інтуїцію», у розумінні Бергсона. Подібну думку висловлює Ейнштейн, говорячи про «пошук цих вкрай загальних законів... , з яких можна отримати чисту дедукцію картини світу. Немає логічного шляху, — каже він, — що веде до цих... законів. Їх можна досягти лише за допомогою інтуїції, заснованої на чомусь на зразок інтелектуальної любові («*Einführung*») до об'єктів досвіду».⁶

3. Дедуктивна перевірка теорій

Згідно з думкою, яку буде висунуто тут, метод критичної перевірки теорій, а також їхній відбір за результатами тестів, завжди відбувається за такими напрямками. З нової попередньо висунутої, ще ніяк не обґрунтованої ідеї — передбачення, гіпотезу, теоретичну систему або радше — висновки виводять за допомогою логічного умовиводу. Ці висновки потім порівнюють один з одним і з іншими відповідними судженнями, для того щоб з'ясувати, які логічні відношення (еквівалентність, виведення, сумісність або несумісність) наявні між ними.

Ми можемо, якщо захочемо, виділити чотири різні напрямки, які мають допомагати проводити перевірку теорії. По-перше, відбувається логічне порівняння висновків між собою, за допомогою чого

⁶ Промова з нагоди 60-річчя Макса Планка (1918). Цитований уривок починається зі слів: «Вищим завданням фізика є пошук цих вельми універсальних законів...» і т. д. (цитується за Ейнштейн А. *Світ, яким я його бачу*. 1934, С. 168; переклад на англійську мову Харріс А. *The World as I see It*, 1935, С. 125). Схожі ідеї можна знайти раніше в Лібиха, раніше цит.; пор. також Мах Е. *Принципи термодинаміки*, 1896. С. 443 і далі. *Німецьке слово «*Einführung*» складно перекласти. Харріс перекладає: «співчутливе розуміння досвіду».

перевіряється внутрішня узгодженість системи. По-друге, проводиться дослідження логічної форми теорії задля визначення, чи має вона характер емпіричної або наукової теорії, або ж вона є, наприклад, тавтологічною. По-третє, наявне порівняння з іншими теоріями, необхідне задля визначення, чи для певної теорії характерний науковий прогрес, за умови, якщо вона витримає наші різні випробування. По-четверте, перевірка теорії шляхом емпіричного застосування висновків, які можуть бути отримані з неї.

Мета останнього виду перевірки полягає в з'ясуванні того, наскільки нові наслідки теорії — якими б новими вони не були в тому, що вони стверджують, — відповідають вимогам практики, чи то суто наукові експерименти, чи то практичні технологічні застосування. В окресленому випадку процедура перевірки також виявляється дедуктивною. За допомогою інших раніше прийнятих суджень, деякі одиничні судження, які ми можемо назвати «передбаченнями», виводять із теорії, особливо ті передбачення, що можуть бути легко перевірені або застосовані. Із числа цих суджень вибирають ті, які не виведені з поточної теорії, і особливо ті, яким поточна теорія суперечить. Далі ми шукаємо рішення щодо цих та інших похідних висловлювань, порівнюючи їх з результатами практичного застосування та експериментів. Якщо це рішення позитивне, тобто, якщо одиничні висновки виявляться прийнятними або *верифікованими*, то наразі теорія на даний момент пройшла перевірку: ми не знайшли причин відкидати її. Але якщо рішення негативне, або, якщо висновки були *фальсифіковані*, то їх фальсифікація також спростовує теорію, з якої вони були логічно виведені.

Слід зазначити, що позитивне рішення може лише тимчасово підтримати теорію, оскільки наступні негативні рішення завжди можуть її зруйнувати. Поки теорія витримує ретельні та суворі випробування і не витісняється іншою теорією під час наукового прогресу, можна сказати, що вона «доводить свою стійкість» або що вона *«підтверджується»**¹ минулим досвідом.

Окреслена процедура не схожа на індуктивну логіку. Я ніколи не припускав, що ми можемо перейти від істинності одиничних суджень до істинності теорій. Я ніколи не припускав, що за допомогою «верифікованих» висновків теорії можуть бути встановлені як «істинні» або навіть як просто «ймовірні».

*¹ Щодо цього терміну див примітку *1 перед розділом 79 і розділом *29 мого *Постскриптуму*.

У цій книзі я маю намір дати більш детальний аналіз методів дедуктивної перевірки. І я спробую показати, що в межах цього аналізу можна вирішити всі проблеми, які зазвичай називають «епістемологічними». Ці проблеми, особливо ті, які породжуються індуктивною логікою, можуть бути усунені без створення замість них нових.

4. Проблема демаркації

Із великої кількості заперечень, які, ймовірно, будуть висловлені всупереч зазначеній думці, найбільш серйозним, мабуть, є таке. Відкидаючи метод індукції, можна сказати, що я позбавляю емпіричну науку того, що здається їй найбільш важливою характеристикою; це означає, що я усуваю бар'єри, які відмежовують науку від метафізичних міркувань. Моя відповідь на це заперечення: основна причина спростування індуктивної логіки полягає саме в тому, що вона *не забезпечує відповідного характерного знака* емпіричного, неметафізичного характеру теоретичної системи; інакше кажучи, вона *не забезпечує відповідного «критерію демаркації»*.

Проблему визначення критерію, який дозволив би нам провести розмежування між емпіричними науками, з одного боку, і математикою і логікою, а також «метафізичними» системами, з іншого, я називаю *проблемою демаркації*¹.

Ця проблема була відома Юму, який намагався її вирішити.² Починаючи з Канта, вона стала основною проблемою теорії пізнання. Якщо, услід за Кантом, ми назвемо проблему індукції «проблемою Юма», то ми могли б назвати проблему демаркації «проблемою Канта».

Із цих двох проблем — витоків майже всіх інших проблем теорії пізнання — проблема демаркації, я вважаю, є більш фундаментальною. Основною причиною того, що епістемологи емпіричного спрямування схильні пов'язувати свою віру з «методом індукції», здається, є їхня віра в те, що тільки цей метод може забезпечити відповідний критерій демаркації. Це особливо стосується тих емпіриків, які слідуєть за прапором «позитивізму».

Старші позитивісти хотіли визнати, як наукові або чинні, тільки ті *концепти* (поняття або ідеї), які, на їхню думку, були «виведеними

¹ Пор. з цим (а також з розділами з 1–6 і 13–24) мою примітку в *Знання*. 1933. Вип. 3. С. 426; *це тепер тут передруковано, в додатку *і.

² Пор. останнє речення його *Дослідження про людське розуміння*. *За допомогою наступного абзацу (і мого посилання на епістемологів) пор., наприклад, цитату з Райхенбаха в тексті з приміткою 1, розділі 1.

з досвіду»; тобто ті поняття, які логічно зводилися до елементів чуттєвого досвіду, а саме: відчуття (або до сенсорних даних), враження, сприйняття, зорових або слухових спогадів та ін. Сучасні позитивісти схильні більш чітко бачити, що наука — це не система понять, а радше система *суджень*^{*1} Відповідно, вони хочуть визнати як наукові або чинні тільки ті судження, які зводяться до елементарних (або «атомарних») суджень про досвід, до «суджень про сприйняття», до «атомарних висловлювань» чи «протокольних речень» тощо.^{*2} Зрозуміло, що застосований критерій демаркації є ідентичним вимозі індуктивної логіки.

Оскільки я заперечую індуктивну логіку, вважаю за потрібне також відкинути всі спроби вирішити проблему демаркації. Із такою відмовою проблема демаркації набуває важливого значення для нинішнього дослідження. Пошук прийняттого критерію демаркації повинен бути найважливішим завданням будь-якої епістемології, яка не визнає індуктивну логіку.

Позитивісти зазвичай інтерпретують проблему демаркації *натуралістичним* шляхом; вони тлумачать її так, ніби це проблема природничих наук. Замість того, щоб вважати своїм завданням запропонувати відповідну конвенцію, вони вважають, що повинні відкрити відмінність, наявну в природі речей, між емпіричною наукою, з одного боку, і метафізикою, з іншого. Позитивісти постійно намагаються довести, що метафізика за своєю природою — це не що інше, як безглузда плутанина «софістики та ілюзії», яку, на думку Юма, ми повинні «придати вогню».^{*3}

Якщо словами «безглуздий» або «беззмістовний» ми хочемо висло-

^{*1} Коли я писав цей абзац, я переоцінив «сучасних позитивістів», як я зараз бачу. Я повинен був пам'ятати, що в цьому відношенні багатообіцяючий початок *Трактату* Вітгенштейна — «Світ є це сукупністю фактів, а не речей» — був зіпсований його закінченням, що викриває людину, «яка не надавала значення певним знакам у своїх пропозиціях». Див. також моє *Відкрите суспільство та його вороги*, розділ 11, розділ ii, і розділ*1 мого постскриптуму, особливо розділи *ii (примітка 5), *24 (останні п'ять абзаців), і *25.

^{*2} Звичайно, від назв нічого не залежить. Коли я винайшов нову назву «базове судження» (або «базове висловлювання»; див. нижче, розділи 7 і 28), я зробив це тільки тому, що мені потрібен термін, не обтяжений конотацією будь-якого судження про сприйняття. Але, на жаль, незабаром він був прийнятий іншими і використовувався, щоб передати те значення, яке я хотів уникнути. Див. також мій *Постскриптум*, *29.

^{*3} Отже, Юм, як і Секст, засудив своє власне *Дослідження* на його останній сторінці; так само, як пізніше Вітгенштейн засудив свій власний *Трактат* на його останній сторінці. (Див. примітку 2 до розділу 10).

вити, за визначенням, не більше, ніж «не належить емпіричній науці», то характеристика метафізики як безглуздої нісенітниці була б тривіальною, оскільки метафізика зазвичай визначається як неемпірична. Але, звісно, позитивісти вважають, що про метафізику можна сказати набагато більше, ніж про те, що деякі її судження неемпіричні. Слова «безглуздий» або «беззмістовний» передають і покликані передати знецінення; немає сумнівів у тому, що те, чого дійсно хочуть досягти позитивісти, це не стільки успішна демаркація, скільки успішне повалення³ і знищення метафізики. Можливо, щоразу, коли позитивісти намагалися більш чітко сказати, що означає «значущий», ця спроба приводила до одного і того ж результату — до визначення «змістовного речення» (на відміну від «безглузлого псевдоречення»), яке просто повторює критерій демаркації їхньої *індуктивної логіки*.

Це чітко «проявляється» у випадку Вітгенштейна, згідно з поглядом якого, кожне значуще висловлювання повинне бути *логічно зведене*⁴ до елементарних (або «атомарних») висловлювань, які він характеризує як описи або «картини реальності»⁵ (характеристика повинна охоплювати всі значущі висловлювання). Отже, критерій осмисленості Вітгенштейна збігається з критерієм демаркації індуктивістів, якщо ми замінімо їхні слова «науковий» або «чинний» на «змістовний». І саме над проблемою індукції спроба розв'язати проблему демаркації зазнає невдачі: позитивісти у своєму прагненні знищити метафізику разом з нею знищують природничі науки. Оскільки наукові закони також не можуть бути логічно зведені до елементарних суджень досвіду. Під час послідовного застосування критерій осмисленості Вітгенштейна відкидає як безглузді ті природні закони, пошук яких, за думкою Ейнштейна⁶, є «вищим завданням фізика»: вони ніколи не можуть бути прийняті як справжні або чинні судження. Спроба Вітгенштейна викрити проблему індукції як порожню псевдопроблему була сформульована Шліком^{*4} у таких словах:

³ Карнап Р. *Знання*. 1932. Вип. 2. С. 219 і далі. Раніше Мілль використовував слово «беззмістовний» подібним чином, *без сумніву, під впливом Конта; пор. на початку твору Конта О. Ранні есе про соціальну філософію / за ред. Х. Д. Хаттона, 1911. С. 223. Див. також *Відкрите суспільство*, примітка 51 до розділу 11.

⁴ Вітгенштейн, *Логіко-філософський трактат*, висловлювання 5. *Оскільки це було написано в 1934 році, я маю справу, звичайно, *тільки* з *Трактатом*.

⁵ Вітгенштейн, там само висловлювання 4.01; 4.03; 2.221.

⁶ Див. примітку 1 до розділу 2.

*4 Ідею розглядати наукові закони як псевдовисловлювання — і вирішувати проблему індукції — Шлік приписує Вітгенштейну. (Див. *Відкрите суспільство*, 1945, примітки 46 і 51 наст. до розділу 11.) Але насправді вона значно старша.

«Проблема індукції полягає в тому, щоб шукати логічне обґрунтування загальних суджень про реальність. . . Ми визнаємо, разом з Юмом, що немає такого логічного обґрунтування: його не може бути тільки тому, що вони не є справжніми».⁷

У такий спосіб я показую, що індуктивістський критерій демаркації не може провести лінію розмежування між науковою та метафізичною системами, і чому він повинен надавати їм рівний статус; оскільки вердикт позитивістської догми смислу полягає в тому, що обидві системи є системами безглузвих псевдосуджень. Отже, замість того, щоб викоринити метафізику з емпіричних наук, позитивізм призводить до вторгнення метафізики в наукову царину.⁸

На відміну від цих антиметафізичних прийомів — антиметафізичних у намірах, моя мета полягає не в тому, щоб зумовити повалення метафізики. Ідеться, скоріше, про те, щоб сформулювати відповідну характеристику емпіричної науки або дати визначення поняттям «емпірична наука» і «метафізика», щоб ми могли підсумувати чи є її більш ретельне вивчення предметом емпіричної науки.

Запропонований мною критерій демаркації варто розглядати як висунення угоди або конвенції. Щодо прийнятності такої конвенції можуть бути різні думки, і розумна дискусія з цих питань можлива тільки між сторонами, що мають певну спільну мету. Вибір цієї мети

Вона є частиною інструменталістської традиції у філософії, яка простежується від Берклі і навіть раніше. (Див., наприклад, мою статтю *Три погляди на людське пізнання* в Сучасній британській філософії, 1956; і *Замітку про Берклі як попередника Маха* в Британському журналі філософії науки, 1953. Вип. 4. С. 26 і далі, також у *Припущеннях і спростуваннях*, 1959. Подальші покликання наведені в примітці *1 перед розділом 12 (с. 37). Ця проблема також розглядається в моєму *Постскриптіумі*, розділи *11–*14 і *19–*26.)

⁷ Шлік М. *Природничі науки*. 1931. Вип. 19. С. 156 (курсив мій). Щодо природних законів Шлік пише (с. 151) «Часто помічалось, тому що, ми ніколи не можемо говорити про абсолютну верифікованість закону, так як ми завжди, так би мовити, мовчазно припускаємо, що він може бути змінений у контексті подальшого досвіду. Якщо мені можна додати, як уточнення, — продовжує Шлік, — кілька слів про логічну ситуацію, то вищенаведений факт означає, що закон природи не має логічного характеру судження, а є, скоріше, настановою для формулювання суджень». *(Без сумніву, «формулювання» означало включення перетворення або походження.) Шлік приписує цю своїй особистій бесіді з Вітгенштейном. Див. також розділ *12 мого *Постскриптіуму*.

⁸ Див. розділ 78 (наприклад, примітку 1). *Див. також *Відкрите суспільство*, примітки 46, 51 і 52 до розділу 11, і мою статтю *Демаркація між наукою і метафізикою*, випущена в січні 1955 року в карнаповському томі «*Бібліотеки живих філософів*», за ред. П. А. Шилппа і тепер в моїх *Припущеннях і спростуваннях*, 1963 і 1965.

зрештою зумовлений рішенням, що виходить за рамки раціонального доведення.*⁵

Отже, той, хто передбачає систему абсолютно достовірних та остаточно істинних суджень⁹ підсумком і метою науки, безсумнівно, відкидає, пропозиції, які я висуватиму. Так само вчинять і ті, хто вбачає «сутність науки... в її гідності», яка, на їхню думку, полягає в «цілісності» і в її «справжній істинності та необхідності»¹⁰. Навряд чи вони погодяться визнати цю гідність за сучасною теоретичною фізикою, у якій я та інші бачимо сьогодні найбільш повну реалізацію того, що я називаю «емпіричною наукою».

Я вважаю, що цілі науки абсолютно інші. Я не намагаюся знайти їм виправдання, а репрезентую їх як істинні або сутнісні. Окреслене лише спотворило б цю проблему й означало б повернення в позитивістський догматизм. Наявний тільки *один* шлях раціонального обґрунтування на користь моїх пропозицій. Він передбачає аналіз їхніх логічних наслідків, щоб виявити здатність висвітлювати проблеми теорії пізнання.

Отже, я визнаю, що під час формулювання своїх пропозицій я керувався ціннісними судженнями та схильностями. Але я сподіваюся, що мої пропозиції цілком можуть виявитися прийнятними для тих, хто цінує не тільки логічну точність, а й свободу від догматизму; хто прагне практично застосовувати науки; хто захоплюється пригодами науки і тими відкриттями, які знову і знову спрямовують до нових і несподіваних питань, що вимагають від нас сформулювати нові та поки несподівані відповіді.

Той факт, що ціннісні судження вплинули на мої пропозиції, не означає, що я припускаюся тієї ж помилки, за яку засуджував позитивістів, — намагання знищити метафізику. Я навіть не стверджую, що метафізика не має ніякої цінності для емпіричної науки. Оскільки не можна заперечувати, що поруч із метафізичними ідеями, які перешкоджали прогресу науки, були й інші, наприклад, уможлиблюючий атомізм — що сприяв йому. Розглядаючи цю тезу з позиції психології, я схильний думати, що наукове відкриття неможливе без віри в ідеї суто уможлиблюючого характеру, в ідеї, які іноді досить туманні; без віри, яка абсолютно не виправдана з позиції науки та яка, до певної межі, є

*⁵ Я вважаю, що розумна дискусія завжди можлива між сторонами, зацікавленими в істині та готовими звернути увагу один на одного (пор. *Відкрите суспільство*, розділ 24).

⁹ Це погляд Г. Дінглера (пор. примітку 1 до розділу 19).

¹⁰ Такі погляди О. Шпанна (*Вчення про категорії*, 1924).

«метафізичною»¹¹.

Висловивши всі ці застереження, я все ще вважаю найпершим завданням логіки пізнання сформулювати *концепцію емпіричної науки*, щоб зробити наразі не окреслене лінгвістичне значення таким точним, наскільки це можливо, з метою допомогти провести чітку демаркацію між наукою й ідеями метафізики, навіть якщо ці ідеї, можливо, і сприяли прогресу науки протягом її історії.

5. Досвід як метод

Завдання сформулювати прийнятну дефініцію ідеї «емпірична наука» не позбавлене своїх складнощів. Деякі з них виникають, напевно, через *факт наявності безлічі теоретичних систем* із логічною структурою, що дуже схожа на структуру тієї теоретичної системи, яку в певний час визначають як систему емпіричної науки. Цю ситуацію іноді описують, говорячи, що існує імовірно нескінченна кількість «логічно можливих світів». Проте система, названа «емпіричною наукою» тяжіє до презентації тільки *одного* світу: «справжнього світу» або «світу нашого досвіду»^{*1}.

Конкретизуючи цю ідею, ми можемо виокремити три вимоги, які наша емпірична й теоретична система повинна задовольняти. По-перше, вона має бути *синтетичною*, тобто відображати несуперечливий, *можливий* світ. По-друге, вона повинна відповідати критерію демаркації (пор. розділи 6 і 21), тобто не бути метафізичною, а описувати світ можливого *досвіду*. По-третє, вона має бути системою, що відрізняється від інших подібних систем, а також такою, що відображає саме *наш* світ досвіду.

Але в який спосіб слід виокремити цю систему, яка відображає наш світ досвіду? Відповідь така: за допомогою того, що вона була піддана перевіркам і пройшла їх. Це означає, що вона повинна бути виокремлена застосуванням того дедуктивного методу, який я маю на меті проаналізувати й описати.

Із цієї позиції «досвід» стає характерним *методом*, за допомогою якого одна теоретична система може відрізнитися від інших; тому здається, що наука характеризується не тільки своєю логічною формою, а крім того, і своїм характерним *методом*. (Це також погляд

¹¹ Пор. також: Планк. *Позитивізм та реальний зовнішній світ* (1931) та Ейнштейн, *Релігійність науки в Світ, яким я його бачу*, 1934. С. 43; англійський переклад А. Харріса, 1935. С. 23 і далі. *Також див. розділ 85 та *Постскрипtum*.

^{*1} Пор. додаток *x.

індуктивістів, які намагаються схарактеризувати емпіричну науку її використанням індуктивного методу).

Теорія пізнання, завдання якої — аналіз методу або процедур, специфічних для емпіричної науки, — може бути зображена як теорія емпіричного методу — *теорія того, що зазвичай називається «досвідом»*.

6. Фальсифікованість як критерій демаркації

Критерій демаркації, притаманний індуктивній логіці — позитивістська догма значення — рівноцінний вимозі, що всі судження емпіричної науки (або всі «наповненні змістом» судження) повинні володіти властивістю, яка б остаточно визначала їхню істинність і хибність. Ми скажемо, що вони повинні бути *«остаточно вирішуванні»*. Це означає, що їхня форма має бути такою, щоб і верифікувати, і фальсифікувати їх було б логічно можливим. Як говорить Шлік: «...справжнє судження повинно бути спроможним на *остаточну верифікацію*»;¹ Вайсман каже про це більш чітко: «Якщо не існує ніякого можливого способу *визначити, чи є судженням істинним*, то це судження взагалі не має значення. Оскільки значення судження становить метод його верифікації»².

Тепер, на мій погляд, індукції взагалі не існує.^{*1} Тож умовивід до теорій з одиничних суджень, «верифікованих досвідом» (що б це не означало), логічно неприпустимий. Отже, теорії *ніколи* емпірично не верифікуються. Якщо ми бажаємо уникнути позитивістської помилки усунення, за нашим критерієм демаркації, теоретичних систем природничої науки^{*2}, то ми повинні вибрати такий критерій, який дозволяє

¹ Шлік М. *Природничі науки*. 1931. Вип. 19. С. 150.

² Вайсман Ф. *Знання*. 1903. Вип. 1. С. 229.

*1 Я, звісно, не розглядаю так звану «математичну індукцію». Те, що заперечую, — лише існування такої речі, як індукція в так званих «індуктивних науках»: наявність у них «індуктивних процедур» та «індуктивних умовиводів».

*2 У книзі *Логічний синтаксис*, 1937. С. 321 і далі, Карнап зазначив, що то була його помилка (із покликанням на мою критику); і він зайшов навіть далі в статті *Перевірка і значення*, визнаючи, що універсальні закони не тільки «зручні» для науки, але й «необхідні» (*Філософія науки*. 1937. Вип. 4. С. 27). Але у своїй індуктивістській книзі *Логічні обґрунтування ймовірності* (1950) він повертається до погляду дуже схожого з тим, який тут піддається критиці: встановлюючи, що універсальні закони мають нульову ймовірність (с. 511), він змушений сказати (с. 575), що, хоча їх і не обов'язково виключати з науки, наука може добре існувати без них.

би допускати у сферу емпіричної науки навіть такі судження, які неможливо верифікувати.

Я, звичайно, визнаватиму певну систему як емпіричну або наукову лише в тому випадку, якщо її можна перевірити досвідом. Ці міркування передбачають, що не *верифікація*, а *фальсифікація* системи повинна розглядатися як критерій демаркації.^{*3} Інакше кажучи, я не вимагатиму від наукової системи того, щоб їй була властива можливість стати окремою, раз і назавжди, у певному позитивному сенсі. Я вимагатиму, щоб її логічна форма була такою, аби було можливим виділити її за допомогою емпіричних перевірок у негативному сенсі: *емпірична наукова система повинна допускати спростування досвідом*.³

(Отже, судження «Завтра тут буде дощ або завтра тут дощу не буде» не розглядатиметься як емпіричне, тому що його не можна спростувати. Водночас висловлювання «Завтра тут буде дощ» розглядатиметься як емпіричне.)

Проти запропонованого критерію демаркації можуть бути висунуті різні заперечення. Насамперед може здаватися, що досить помилково говорити, що науку, яка, як вважають, дає нам позитивну інформацію, слід розглядати як таку, яка задовольняє негативну вимогу — спростування. Проте я покажу в розділах 31–46, що це заперечення має значення, тому що тим більше позитивної інформації про світ у наукових судженнях, чим більша ймовірність зіткнення через логічний характер з можливими одиничними судженнями. (Не дарма ж ми називаємо закони природи «законами»: чим більше вони забороняють, тим більше вони повідомляють.)

Можлива спроба налаштувати мене проти моєї критики індуктивістського критерію демаркації, здається ніби проти фальсифікації як критерію можуть бути висунуті заперечення демаркації подібні до тих, які я висловив проти верифікації.

^{*3} Звертаю увагу, що я пропоную фальсифікацію як критерій демаркації, а не як критерій значення. Крім того, акцентую, що я вже (розділі 4) гостро критикував ідею значення як критерію демаркації, і що я надалі критикуватиму догму значення, навіть більш гостро, у розділі 9. Тому, чистим міфом (хоча деякі спростування моєї теорії ґрунтуються на цьому міфі) є твердження, що я пропоную фальсифікацію як критерій значення. Фальсифікація розмежовує два види осмислених суджень: ті, які підлягають фальсифікації, і ті, що їй не підлягають. Вона проводить лінію розмежування всередині осмисленої мови, а не навколо неї. Див. також Додаток *1 та розділ *1 мого *Постскриптіуму*, зокрема розділи *17 і *19, і мою книгу *Припущення і спростування*.

³ Споріднені ідеї можна знайти, наприклад, у Франка в книзі *Причинність і її межа*, 1931 розділ. I, §10 (с. 15 і далі.); Дубіслав В. *Дефініція*. 3-є вид., 1931 р., зі с. 100. (Див. також примітку 1 до розділу 4, вище.)

Така атака не дуже турбує мене. Моя пропозиція ґрунтується на асиметрії між верифікацією і фальсифікацією. Асиметрії, яка виникає з логічної форми загальних суджень,^{*4} оскільки вони ніколи не можуть бути виведені з одиничних суджень, але можуть суперечити одиничним судженням. Відповідно, за допомогою суто дедуктивних висновків (за допомогою *modus tollens* класичної логіки) можливе заперечення від істинності одиничних суджень до хибності загальних. Такий аргумент щодо хибності загальних суджень є виключно дедуктивним видом умовиводу, який рухається, ніби в «індуктивному напрямку», тобто від одиничних суджень до загальних.

Третє заперечення може здатися більш серйозним. Асиметрія допускається; вона все ще неможлива з різних причин, і жодна теоретична система не могла підлягати остаточній фальсифікації. Оскільки завжди є можливий спосіб уникнути її, наприклад, увівши *ad hoc* допоміжну гіпотезу, або змінивши *ad hoc* певне визначення. Можна навіть без логічної суперечності прийняти позицію простої відмови визнати будь-який фальсифікуючий досвід. Як відомо, науковці зазвичай не використовують цей спосіб, але логічно така процедура можлива; цей факт робить логічну цінність запропонованого мною критерію демаркації принаймні сумнівною.

Я мушу визнати справедливість цієї критики; але я не змушений відмовитися від своєї пропозиції прийняти фальсифікацію як критерій демаркації. Оскільки я збираюся запропонувати (у розділі 20 і далі) наступну думку: *емпіричний метод* слід характеризувати як такий, що виключає саме ті способи усунення фальсифікації, які, як цілком справедливо наполягають мої уявні критики, є логічно можливими. Відповідно до моєї пропозиції, емпіричний метод характеризує його здатність підлягати фальсифікації всіма можливими способами; як система, яку піддали перевірі. Його мета — не врятувати нежиттєздатні системи, а, навпаки, вибрати ту, яка в порівнянні з іншими підходить найбільше, за умови найбільш жорсткого змагання за виживання.

Запропонований критерій демаркації також приводить до розв'язання Юмової проблеми індукції — проблеми чинності природних законів. Її підґрунтя в очевидній суперечності між тим, що можна назвати «фундаментальною тезою емпіризму» — тезою про те, що тільки досвід може вирішувати істинність або хибність наукових суджень, — й усвідомленням Юма щодо неприпустимості індуктивних аргументів.

^{*4} Ця асиметрія тепер більш детально обговорюється в розділі *22 мого *Постскриптіуму*.

Ця суперечність виникає тільки тоді, коли визнається, що всі емпіричні наукові судження повинні бути «остаточно вирішуваними», тобто, що їхня верифікація та їхня фальсифікація — можливі. Якщо ми відмовимося від цієї вимоги і приймемо за емпіричні також судження, які можна вирішити лише одним способом фальсифікації і які можуть бути перевірені систематичними спробами їх фальсифікувати, то суперечність зникає: метод фальсифікації передбачає не індуктивний умовивід, а тільки тавтологічні перетворення дедуктивної логіки, чинність яких не оскаржується.⁴

7. Проблема «емпіричного базису»

Якщо фальсифікація взагалі застосовується як критерій демаркації, тоді повинні бути доступні одиничні судження, які можуть слугувати засновками для фальсифікації умовиводів. Отже, наш критерій лише зміщує проблему — повертає нас від питання про емпіричний характер теорій до питання про емпіричний характер одиничних суджень.

Проте дещо було досягнуто, оскільки в практиці наукового дослідження демаркація іноді є надзвичайно актуальною у зв'язку з теоретичними системами, водночас у зв'язку з одиничними судженнями не часто виникає сумнів щодо їхнього емпіричного характеру. Помилки спостереження трапляються та вони породжують помилкові одиничні судження, але науковець навряд чи колись мав можливість описати одиничне судження як неемпіричне чи метафізичне.

Проблеми емпіричного базису — проблеми, що стосуються емпіричного характеру одиничних суджень і способу їхньої перевірки. Отже, вони відіграють певну роль у логіці науки, дещо відмінної від тієї, яку відіграють інші проблеми, що нас стосуватимуться. Більшість із них тісно пов'язані з *практикою* дослідження, водночас проблема емпіричної основи належить майже виключно *теорії* пізнання. Однак мені доведеться мати справу з проблемами емпіричного базису, оскільки вони породили багато непорозумінь. Особливо це стосується зв'язку між *перцептивним досвідом* та *базовими судженнями*. (Те, що я називаю «базовим судженням» або «базовим положенням», — це судження, яке може слугувати засновками в емпіричній фальсифікації, тобто судженням про одиничний факт.)

⁴ Щодо цього див. також мою роботу, згадану в примітці 1 до розділу 4, *тепер передрукованої тут у додатку *1; та мій *Постскриптум*, особливо розділ *2.

Перцептивний досвід часто розглядається як своєрідне пояснення базових суджень. Уважають, що ці судження «ґрунтувалися» на такому досвіді, що їхня істинність «проявляється під час перевірки» досвідом або якщо істина стає «очевидною» за допомогою такого досвіду та ін. Усі ці висловлювання демонструють цілком логічну тенденцію підкреслювати тісний зв'язок між базовими судженнями та нашим перцептивним досвідом. Проте також справедливою є думка, що *судження можуть бути логічно виправдані лише судженнями*. Отже, зв'язок між сприйняттями та судженнями залишався нез'ясованим і описаним незрозумілими висловлюваннями, які нічого не висвітлювали, але пропускали труднощі або, у кращому випадку, окреслювали їх у метафорах.

Я також вважаю, що в цій ситуації можна знайти рішення, якщо чітко розмежувати психологічний, логічний і методологічний аспекти зазначеної проблеми. Ми повинні розрізнати, з одного боку, наші *суб'єктивні досвіди чи почуття переконаності*, які ніколи не можуть виправдати жодного судження (хоча вони можуть бути предметом психологічного дослідження), а з іншого боку, *об'єктивні логічні відношення*, що існують різні системи наукових висловлювань, і всередині кожної з них.

Проблеми емпіричного базису детально розглянемо в розділах 25–30. Наразі я маю звернутися до проблеми наукової об'єктивності, оскільки терміни «об'єктивний» та «суб'єктивний», які я щойно використовував, потребують роз'яснення.

8. Наукова об'єктивність і суб'єктивна переконаність

Слова «об'єктивний» і «суб'єктивний» — це філософські терміни, обтяжені спадщиною суперечливих звичаїв і безрезультатних, нескінченних обговорювань.

Моє застосування термінів «об'єктивний» і «суб'єктивний» майже не відрізняється від кантівського. Він використовує слово «об'єктивний», щоб зазначити, що наукове знання повинно підлягати обґрунтуванню, незалежно від чиєїсь примхи: обґрунтування є «об'єктивним», якщо воно буде перевіреним і зрозумілим будь-ким. «Якщо щось чинне, — пише він, — для будь-кого, хто володіє розумом, то засади об'єктивні та достатні».¹

¹ *Критика чистого розуму*, Трансцендентальна методологія, розділ 2, секція 3 (2-е видання, с. 848; переклад англійською Н. Кемп Сміта, 1933: с. 645).

Я стверджую, що наукові теорії ніколи не бувають повністю обґрунтованими або верифікованими, однак їх можна перевірити. Отже, я скажу, що *об'єктивність* наукових суджень полягає в тому, що вони можуть бути *інтерсуб'єктивно перевірені*.^{*1}

Слово «суб'єктивний» застосоване Кантом щодо наших почуттів переконаності (різного ступеня)². Дослідити, як вони виникають, — це справа психології. Вони можуть виникнути, наприклад, «відповідно до законів асоціації».³ Об'єктивні причини також можуть слугувати «суб'єктивними причинами судження»⁴, оскільки ми можемо замислитися над цими причинами та переконатися в їхній незаперечності.

Кант, мабуть, першим усвідомив, що об'єктивність наукових тверджень тісно пов'язана з побудовою теорій — із використанням гіпотез і загальних суджень. Тільки, коли певні події повторюються відповідно до правил або закономірностей, як у випадку з повторюваними експериментами, наші спостереження можуть бути перевірені ким завгодно. Ми не приймаємо серйозно навіть наші власні спостереження та не приймаємо їх як наукові спостереження, поки не повторимо й не перевіримо їх. Тільки такими повтореннями ми можемо переконати себе, що маємо справу не з простим ізольованим «збігом», а з подіями, які в силу своєї регулярності та відтворюваності інтерсуб'єктивно перевіряються.⁵

Кожен фізик-експериментатор знає ті дивовижні та цілком очеви-

^{*1} З того часу я узагальнив це формулювання; бо інтерсуб'єктивна перевірка є виключно дуже важливим аспектом більш загальної ідеї інтерсуб'єктивної критики, або, інше кажучи, ідеї взаємного раціонального контролю за допомогою критичного обговорення. Ця більш загальна ідея, досить докладно розглянута в розділах 23 і 24 праці *Відкрите суспільство та його вороги* і в розділі 32 *Зміденості історизму*, також обговорюється в моєму *Постскриптіумі*, особливо в розділах i, ii і vi.

² Там само.

³ Пор. *Критика чистого розуму*, Трансцендентальне вчення про елементи §19 (2-е видання, с. 142; переклад англійською Н. Кемп Сміта, 1933, с. 159).

⁴ Пор. *Критика чистого розуму*, Трансцендентальна методологія, розділ 2, секція 3 (2-е видання, с. 849; переклад англійською, с. 646).

⁵ Кант зрозумів, що наукові судження повинні повсякчас підлягати інтерсуб'єктивній перевірці, і тому вони матимуть форму універсальних законів або теорій. Він сформулював це відкриття дещо незрозуміло — своїм «принципом часової спадкоємності згідно із законом причинного зв'язку» (окреслений принцип, на його думку, він міг довести *a priori*, використовуючи міркування, зазначені тут). Я не формулюю жодного такого принципу (пор. розділ 12); але я погоджуюсь з тим, що наукові судження оскільки вони мають підлягати інтерсуб'єктивній перевірці, завжди повинні мати характер універсальних гіпотез. *Див. також примітку *1 до розділу 22.

дні «ефекти», які в його лабораторії, можливо, навіть можуть бути відтворені протягом деякого часу, але які зрештою безслідно зникають. Звісно, жоден фізик не сказав би в такому випадку, що він зробив наукове відкриття, хоча він міг би спробувати упорядкувати свої експерименти так, аби зробити ефект відтворюваним. Справді, науково значущий *фізичний ефект* можна визначити як той, що може регулярно відтворити кожен, хто проводить відповідний експеримент окресленим способом. Жоден серйозний фізик не запропонував би для публікації, як наукове відкриття, такого «містичного ефекту», як я пропоную його назвати, — такого, для відтворення якого він не міг би дати ніяких інструкцій. «Відкриття» було б занадто швидко відкинуте як химерне тому, що спроби перевірити його призвели б до негативних результатів.⁶ (Отже, будь-яка суперечка про те, чи відбуваються коли-небудь події, які загалом неповторні й унікальні, не може бути вирішена наукою, оскільки б виникла метафізична суперечка.)

Тепер ми можемо повернутися до тези, викладеної в попередньому розділі: суб'єктивний досвід або почуття переконаності ніколи не можуть виправдати наукове судження, у науці воно не може відігравати ніякої ролі, окрім ролі об'єкта емпіричного (психологічного) дослідження. Незалежно від того, наскільки сильним може бути почуття переконаності, воно ніколи не може обґрунтувати судження. Отже, я можу бути повністю переконаний в істинності судження, упевнений в очевидності моїх сприйняттях, приголомшений інтенсивністю мого досвіду, а кожен сумнів здаватиметься мені абсурдним. Але чи дає це хоч найменший привід для науки прийняти моє судження? Чи можна будь-яке судження обґрунтувати тим, що Карл Раймунд Поппер повністю впевнений у своїй істинності? Відповідь: «Ні». Будь-яка інша відповідь була б несумісною з ідеєю наукової об'єктивності. Навіть той факт, який для мене беззаперечно встановлений, що я відчуваю почуття впевненості, не може з'явитися у сфері об'єктивної науки, за винятком форми *психологічної гіпотези*. Вона, звичайно, вимагає

⁶ У фізичній літературі можна знайти кілька доповідей серйозних дослідників щодо появу наслідків, які неможливо було відтворити, оскільки подальші перевірки призвели до негативних результатів. Відомим прикладом до недавнього часу є непояснений позитивний результат експерименту Майкельсона, який спостерігав Міллер (1921–1926) у Маунт-Вільсон, після того, як він сам (як і Морлі) раніше відтворив негативний результат Майкельсона. Але оскільки пізніші перевірки знову дали негативні результати, то тепер прийнято вважати ці останні вирішальними, а розбіжний результат Міллера пояснювати як «через невідомі джерела помилок». *Див. також розділ 22, особливо примітку*1.

інтерсуб'єктивної перевірки: із гіпотези, що у мене є таке почуття переконаності, коли психолог може вивести за допомогою психологічних та інших теорій певні передбачення щодо моєї поведінки. Вони можуть бути підтверджені або спростовані під час експериментальних перевірок. Але з позиції епістемології, цілком неважливо, сильним чи слабким було моє почуття переконаності; чи то через сильне, а то й навіть непереборне враження безперечної впевненості (або «самоочевидності»), чи то із сумнівних припущень. Ніщо з цього не має ніякого відношення до питання про те, у який спосіб можна обґрунтувати наукові судження.

Подібні міркування не дають відповіді на проблему емпіричного базису. Але, принаймні, вони допомагають нам побачити її головні труднощі. Вимагаючи об'єктивності як для базових, так і для інших наукових суджень, ми позбавляємо себе будь-яких логічних засобів, за допомогою яких ми могли б сподіватися звести істинність наукових суджень до нашого досвіду. Більше того, ми відмовляємося від надання будь-якого привілейованого статусу судженням, що описують досвід, наприклад, ті судження, які описують наше сприйняття («протокольні висловлювання»). Вони можуть виникати в науці тільки як психологічні судження; це означає, як гіпотези такого роду, стандарти інтерсуб'єктивної перевірки яких, урахуовуючи сучасний стан психології, звісно, не дуже високі.

Якою б не була наша остаточна відповідь на питання емпіричного базису, одне повинно бути зрозумілим: якщо ми дотримуємось нашої вимоги до об'єктивності наукових висловлювань, то ті судження, які належать до емпіричного базису науки, також повинні бути об'єктивними, тобто підлягати інтерсуб'єктивній перевірці. Проте інтерсуб'єктивна перевірка завжди передбачає, що з суджень, які підлягають перевірці, можна вивести інші судження, які також підлягають перевірці. Отже, якщо базові судження, у свою чергу, мають підлягати суб'єктивній перевірці, *у науці не може бути первинних суджень*; у науці не існує суджень, які не можуть бути перевірені, а отже, жодного, яке не може бути спростоване шляхом фальсифікації деяких висновків, виведених із них.


Отже, ми прийшли до такої позиції: системи теорій перевіряють шляхом виведення з них тверджень меншого рівня загальності. Ці заяви, оскільки вони мають бути суб'єктивно суб'єктивними, повинні бути перевірені подібним способом — *ad infinitum*.

Можна подумати, що ця позиція веде до нескінченного регресу, тому вона неможлива. У розділі 1, критикуючи індукцію, я висловив

заперечення, що це може призвести до нескінченного регресу. Читачеві цілком може здатися, що те заперечення може бути висловлене проти тієї процедури дедуктивної перевірки, яку я сам відстоюю. Але це не так. Дедуктивний метод перевірки не може встановити й обґрунтувати судження, які підлягають перевірці, і не має не мети це робити. Отже, немає небезпеки нескінченного регресу. Але слід визнати, що ситуація, на яку я звернув увагу, — перевірка *ad infinitum* і відсутність первинних суджень, які не потребують перевірки, — створює проблему. Очевидно, перевірка насправді не може проводитися *ad infinitum*: рано чи пізно нам доведеться зупинитися. Не обговорюючи цю проблему детально, я хочу лише зазначити: факт, що перевірка не може тривати вічно, не суперечить моїй вимозі про те, що кожне наукове судження повинно підлягати перевірці. Оскільки я не вимагаю, щоб кожне наукове судження *насправді було перевірено*, перш ніж воно буде прийнятим. Я лише вимагаю, щоб кожне таке судження мало *здатність* підлягати перевірці. Я відмовляюся приймати позицію, що в науці є судження, які ми беззаперечно приймаємо як істинні лише тому, що з логічних причин не є можливим перевірити їх.

Пер. з англ. виконаний студентами факультету іноземних мов Криворізького державного педагогічного університету Мовчан Т. С., Чирвою А. Д., Ярошенко Я. О., Волковим М. В. під кер. Оліфер О. Є.

Надійшла до редакції 28 вересня 2021 р.

 <https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4462>

АКТУАЛЬНІ
ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ
ПРОБЛЕМИ

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ, НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ІСТОРИЧНИЙ НАРАТИВ КУЛЬТУРНОЇ КОНВЕРГЕНЦІЇ

Олена Мішалова

Анотація. Сучасна Україна є однією з найдавніших і найбагатших європейських культурних традицій у політичному, етнічному, релігійному та цивілізаційному сенсах. Відсутність безперервної традиції державності, колоніальний статус українських земель у складі інших держав мають не лише негативні наслідки (недовіра до державних органів влади, інституційна слабкість української держави, відтік найталановитішої та найактивнішої частини населення до центрів колишніх імперій, різна історична пам'ять, відмінний політичний і соціально-економічний розвиток, слабкість громадянського суспільства), але й позитивні (досвід життя і виживання в різних цивілізаційних системах, досвід міжкультурної та міжрелігійної комунікації і взаємодії). У результаті цього ми — сучасні українці — маємо культурний і політичний вибір. Ми можемо вільно обирати, яку державу та країну хочемо побудувати, використовуючи наше складне минуле як корисний ресурс для подальшого розвитку.

Національною ідеєю українців має стати ідея захисту рівних прав і свобод вільної людини у вільній країні. Кожен сучасний громадянин України може поєднувати свою національно-політичну ідентичність з ідентичністю етнічного походження, не протиставляючи їх. Отже, ми можемо говорити про українців кримсько-татарського, угорського, польського, російського, білоруського, німецького, болгарського, грецького походження тощо.

Відсутність єдиного «канонічного» національного історичного наратива слід розглядати як нашу перевагу, оскільки це дозволяє побудувати національний історичний наратив на сучасних засадах як історичний наратив культурної конвергенції (взаємодії), який буде більш адекватним до сучасних тенденцій розвитку світу в напрямку більшої відкритості і інклюзивності. Україна — прецедент національної культури з надзвичайно високою проникливістю («прозорими») кордонами, що відповідає сучасним тенденціям політики постмодерного світу. Тому «слабкість» української історії (як історіописання) має бути переосмислена як «сила» нової історіографії.

Ключові слова: філософія історії, історіографія, історичний наратив, національний історичний наратив, національна ідентичність, національна ідея, світоглядна ідентичність, фронтір, культурна конвергенція, культурне розмаїття, демократія.

NATIONAL IDEA, NATIONAL IDENTITY AND HISTORICAL NARRATIVE OF CULTURAL CONVERGENCE)

Abstract. Modern Ukraine is one of the oldest and richest European cultural traditions in the political, ethnic, religious and civilizational senses. The lack of an uninterrupted statehood tradition, the colonial status of Ukrainian lands as parts of other states has not only negative consequences (distrust of state authorities, institutional weakness of the Ukrainian state, the outflow of the most talented and active part of the population to the centers of former empires, different historical memory, different political and socio-economic development, weakness of civil society) but also positive consequences: it is life and survival experience of intercultural and interreligious communication and interaction. As a result, we — modern Ukrainians — have the cultural and political choice, we can freely choose what kind of state and country we want to build, using our difficult past as a very useful resource for further development.

The national idea of the Ukrainian nation should be the idea of protecting equal rights and freedoms of a free human being in a free country. Every modern Ukrainian can combine his national-political identity of the Ukrainian with his or her ethnic identity without contrasting them. So, we can talk about Ukrainians, Ukrainians of the Crimean Tatar — Hungarian — Polish — Russian — Belarusian — German — Bulgarian — Greek ancestry etc.

The lack of a unified “canonical” national historical narrative should be reconsidered as our advantage. It allows us to construct a national historical narrative on contemporary principles as a historical narrative of cultural convergence (interaction), which could be more relevant to the current trends in world development towards greater openness and inclusiveness. Ukraine represents a case of a national culture with extremely permeable (transparent) frontiers, and it corresponds to postmodern political developments. Therefore, the “weaknesses” of Ukrainian history (as historiography) should be rethought as the “strengths” for a new historiography.

Keywords: philosophy of history, historiography, historical narrative, national historical narrative, national identity, national idea, creedal national identity, frontier, cultural convergence, cultural diversity, democracy.

*«Народи України не повинні вірити в розмови про те, що їхнє
мирне співіснування є неприродним»¹*

1. Вступ

Сучасна Україна є однією з найдавніших і найбагатших європейських культурних традицій, яка починається в ранньому Середньовіччі (незважаючи на те, що сама назва «Україна» з'являється набагато пізніше). Перші згадки про Київ датуються V–VI ст., а з другої половини IX ст. Київ стає столицею великої та могутньої Давньоруської держави, яскравим свідченням чого виступає той факт, що правляча

¹ Шпорлюк Р. Україна після 1994: дилеми державотворення. *Формування модерних націй: Україна — Росія — Польща* / Р. Шпорлюк. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. С. 500.

династія Рюриковичів була тісно пов'язана династичними шлюбами з правлячими домами середньовічної Європи та Візантійською імперією.

Українська культурна традиція є однією з найбагатших у політичному (сформувала три політичні моделі: монархічну, республіканську, змішану), етнічному (поліетнічна з найдавніших часів і до сьогодення), релігійному (християнство, юдаїзм, іслам) та загальнокультурному (заснована на цікавому поєднанні, синтезі, діалозі, а також конфлікті вищезазначених параметрів) сенсах.

Так, у політичному плані Давньоруська держава містила у своїй структурі елементи трьох політичних моделей управління державою, започаткувавши в результаті три політичні традиції, які після розпаду Київської Русі будуть розвинені у трьох незалежних центрах державотворення на теренах давньоруських земель. Це, по-перше, республіканська модель, яка засновувалась на потужному впливі місцевих політичних еліт, з якими київська князі змушені були рахуватися. Наприклад, можна згадати повстання древлян, які вбили київського князя Ігоря і були покарані княгинею Ольгою, яка, однак, впорядкувала процедуру збирання данини та провела ряд інших важливих реформ, щоб забезпечити країну від подібного роду конфліктів у майбутньому. Найбільш повно республіканська модель управління державою була здійснена в Новгородській республіці та була зруйнована внаслідок захоплення Великого Новгороду Московським князівством у 1471 р. По-друге, монархічний тип правління з сильною князівською владою. Пізніше абсолютистський варіант цієї моделі буде реалізовано у Володимиро-Суздальському князівстві, а з другої половини XV ст. — у Московському князівстві. Саме з цього часу правителі останнього почнуть висловлювати свої амбіції бути «государями всієї Русі» і намагатимуться й надалі силовими засобами приєднувати до своєї території давньоруські землі. По-третє, змішана модель правління, яка поєднує досить сильну князівську владу і впливову аристократичну боярську раду. Найбільш виразним уособленням такої змішаної моделі управління державою виступає Галицько-Волинське князівство. Пізніше українські давньоруські землі входять до складу Великого князівства Литовського Руського й Жемайтійського, яке внаслідок об'єднання з Королівством Польським у 1569 р. (Люблінська унія) утворює нову державу — Річ Посполиту (Республіка від лат. «res publica» або «спільна справа»). Річ Посполита була однією з найбільших європейських держав раннього Нового часу, економічно потужною та надзвичайно цікавою в політичному плані, оскільки фактично вона стала першою обмеженою або «конституційною» монархією, хоча жодної конституції

на той час ще не існувало. Серйозним обмеженням для укріплення монархічної влади в Речі Посполитій була та обставина, що влада короля не передавалася у спадок. Король щоразу обирався на Загальному сеймі, який був аристократичним станово-представницьким органом і який можна розглядати за аналогією до парламенту. У цьому контексті цікавим є той факт, що в сучасній Україні представлена також змішана модель парламентсько-президентської республіки, хоча дискусії щодо того, якою конкретно вона має бути — парламентсько-президентською чи президентсько-парламентською, — залишаються актуальними до сьогодні.

В етнічному плані українські землі завжди характеризувалися поліетнічним складом населення. Починаючи з часів Давньої Русі, яка об'єднала у своїх межах племена східних і південних слов'ян, а також скандинавський етнічний елемент (відоме закликання варягів до Києва), пізніше у складі Речі Посполитої сучасні українські території були населені як русинами (сучасними українцями), поляками, білорусами, литовцями, латвійцями, угорцями, румунами, німцями, так і росіянами, татарами, болгарами, греками, вірменами, євреями. І до сьогодні Україна має надзвичайно етнічно строкатий склад населення (звичайно, з урахуванням регіональних особливостей).

У релігійному відношенні українська культурна традиція також вирізняється полірелігійністю: християнство в усій його різноманітності (православні, католики, греко-католики, вірмено-католики, протестантські спільноти), юдаїзм та іслам, а також давньослов'янські релігійні культи й спільноти старообрядців.

У загальнокультурному сенсі українська культурна традиція заснована на цікавому поєднанні, синтезі та діалозі, а також конфлікті вищезазначених параметрів. Як приклади культурного синтезу й діалогу можна розглядати Українську греко-католицьку церкву (1596 р.), Магдебурзьке право (місцеве самоврядування, що існувало в українських містах протягом XIV–XIX ст.; у Києві було скасоване у 1834 р.), Конституцію Пилипа Орлика (яка містила в собі ряд прогресивних просвітницьких ідей, адаптованих до тогочасних реалій українського суспільства, зокрема, ідею розподілу гілок влади). Прикладами соціокультурного конфлікту виступають Запорозька Січ та інші козацькі січі як самоуправні політичні одиниці, що протиставляли себе будь-якій владі, ігноруючи етнічний, але не релігійний чинник. Також слід визнавати та відверто говорити про досить складні українсько-єврейські, українсько-польські й україно-російські відносини. Однак, це не заважало творити спільний мультикультурний простір (прикла-

дом чого виступають такі українські міста: як Одеса, Київ, Харків, Чернівці, Львів та багато інших).

У наслідок усіх цих особливостей і обставин формування української культурної традиції, українське суспільство до сьогодні вирізняється більшим різноманіттям і демократизмом політичного та суспільного життя, значним рівнем соціокультурної толерантності й відсутністю ворожості й агресивності до оточуючого світу.

2. Національна ідея vs національна ідентичність

Поняття «національна ідея» та «національна ідентичність» вважаються досить «новими», вони виникають лише у ХІХ ст. На той час у Європі складаються національні держави, які фактично формуються «зверху» правлячими елітами. Такого погляду, наприклад, дотримуються Ернест Гелнер, який пов'язував виникнення націоналізму з формуванням індустріального суспільства, що потребувало певної організації та стандартизації. Формою такої організації та стандартизації (зокрема й культурної) став класичний націоналізм. На думку Гелнера, «епоху націоналізму» не варто розглядати лише як механістичне поєднання пробудження та політичного самоствердження певної нації. Це радше той випадок, коли загальні суспільні умови породжують необхідність у стандартизованих, однорідних культурах, підтримка яких забезпечується централізовано. Вони охоплюють усе населення, а не лише елітарні меншості, у результаті чого виникає ситуація, коли чітко окреслені, санкціоновані освітою й уніфіковані культури утворюють майже єдиний тип спільноти, з яким люди так охоче й часто дуже емоційно ототожнюють себе. У таких обставинах культури постають як цілком природні депозитарії політичної легітимності, а будь-які розбіжності культурних кордонів із межами політичних одиниць починають сприйматися як аномалії. Отже, Гелнер робить висновок, що саме націоналізм породжує нації, а не навпаки, хоча й використовує різноманіття та багатство культур, успадковане від попередньої епохи, докорінно перетворюючи ці культури².

Головна помилка та самоомана націоналізму полягає ось у чому. Націоналізм, по суті, є нав'язуванням високої культури суспільству, у якому раніше серед більшості, а часом і серед всього населення

² Gellner E. Nations and Nationalism. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1983. P. 55. (Український переклад див.: Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм. Київ: Таксон, 2003. С. 91-92.)

панували культури низькі. Це означає загальне, повсюдне запровадження через школи науково впорядкованої й апробованої мови, кодифікованої для забезпечення достатньо цілісного бюрократичного й технологічного комунікативного простору. Це розбудова масового, анонімного суспільства, що складається із маси взаємозамінних індивідів-атомів, які поєднуються в єдине ціле спільною культурою. Воно займає місце попередньої складної системи локальних груп, що ґрунтувалися на народних культурах, які самотужки самовідтворювалися на локальному рівні. Ось що відбувається *насправді*.³

Також варто згадати думку Бенедікта Андерсона, згідно з якою будь-яка нація є «уявленою спільнотою» і є лише однією з можливих форм організації суспільства поряд із племенем, грецьким містом-державою чи імперією. Андерсон пише:

Я пропоную наступне визначення нації: це уявлена політична спільнота — і уявлена як така, що від природи є обмеженою та суверенною. Вона є уявленою, тому що члени навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшості зі своїх співвітчизників, не зустрінуть і не почувуть нічого про них, і усе ж в уяві кожного з них живе образ їхньої спільності.⁴

У XIX ст. українці не мали своєї національної держави, сучасні українські землі були у складі Австро-Угорської та Російської імперій. Цим зазвичай пояснюють відсутність сформованої національної ідеї та «розмитість» поняття національної ідентичності українців, що є наслідком відсутності національної єдності та монолітності. Така теза і правильна, і неправильна одночасно. Відсутність безперервної державної традиції та власної національної держави у XIX–XX ст., колоніальний статус українських земель у складі інших держав, звичайно, мали ряд негативних наслідків, а саме відмінний історичний досвід і пам'ять, відтік найталановитіших представників до центрів імперій, відсутність усталених державних інститутів тощо. Однак, перебуваючи у складі різних імперій і культурних регіонів, ми отримали не лише негативний досвід, але й успадкували позитивний: досвід життя і виживання у різних цивілізаційних системах, досвід міжкультурної та міжрелігійної комунікації і взаємодії. Наприклад, формування Української греко-католицької церкви дозволило українцям зберегти свою національну ідентичність і культурну своєрідність. Також варто

³ Там само: Р. 57. (Український переклад див.: С. 93–94.)

⁴ Anderson B. *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: VERSO, 2006. Р. 5–6. (Український переклад див.: Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. Київ: Критика, 2001. С. 22.)

згадати діяльність братств, які об'єднували православних українців у прагненні зберегти свою релігійну й культурну ідентичність. Вони організували та фінансово утримували цілу мережу братських шкіл, провадили культурно-просвітницьку діяльність. Пізніше традицію утворення братств продовжуватимуть також українці греко-католики. Сучасною мовою братства XVI–XVIII ст. можна назвати першими українськими неурядовими громадськими організаціями. Тому не випадково в найтяжчі роки російсько-української війни, 2014–2015 рр., ми могли спостерігати потужний волонтерський рух, що, на мою думку, є сучасним продовженням традиції українців єднатися у братства (вільна свідомо самоорганізація громадян задля виживання та суспільного блага), оскільки ця традиція міститься в нашому культурному коді.

Унаслідок успадкування різного культурного досвіду ми — сучасні українці — маємо культурний та політичний вибір, тобто можемо обирати куди нам рухатися — у Європу чи, можливо, розбудовувати спільність країн Східної Європи (перед росіянами, наприклад, навіть питання вибору не постає). Так, Роман Шпорлюк, аналізуючи перспективи розвитку України в перші роки незалежності, наголошує на важливості чітко усвідомлювати позитивні аспекти нашої складної історії та переваги, яких ми набули у зв'язку з цим і маємо розвивати.

Для України можливості незалежного існування значною мірою залежатимуть від її успіхів у виведенні українців у світ та ознайомленні світу з Україною. Успіх чи невдача у розв'язанні основних «внутрішніх» проблем України безпосередньо пов'язані з тим, які відносини вона налагодить зі світовою спільнотою. Ідея України як незалежної держави, як нації [...] полягала в тому, щоб її народ мав безпосередній доступ до центрів цивілізації, замість того, щоб потерпати від меншовартості й шукати посередника.⁵

На мою думку, власне постановка питання «національна ідея» vs «національна ідентичність» на сьогодні є методологічно неправильною, заснованою на застарілому понятійно-категоріальному апараті XIX ст., коли під поняттям «нації» розуміли, перш за все, етнонаціональну або мононаціональну спільність. У XXI ст. ми розглядаємо націю не лише як етнічну спільноту, яку поєднує спільність етнічного походження її членів, а більшою мірою як політичну спільноту, що заснована на спільному громадянстві незалежно від етнічного походження її членів. Тому кожен сучасний українець чи українка можуть

⁵ Шпорлюк Р. Україна: від імперської окраїни до незалежної держави. *Формування модерних націй: Україна — Росія — Польща* / Р. Шпорлюк. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. С. 463.

поєднувати свою національну (тобто національно-політичну) ідентичність українця з ідентичністю етнічного походження (наприклад, поляк, росіянин, болгарин, німець, угорець, кримський татарин), не протиставляючи їх. Отже, ми можемо говорити про українців польського, російського, угорського, білоруського, німецького, болгарського, грецького, кримсько-татарського, молдавського походження тощо. Український випадок не є унікальним, тому що такі сучасні розвинуті західні країни, як: США, Канада, Великобританія, Франція, — також ґрунтуються на політичному розумінні нації.

Національною ідеєю української нації має стати *ідея захисту рівних прав і свобод та обов'язків вільної людини у вільній державі*. Сучасний постіндустріальний інформаційний світ культурно фрагментований та мінливий, тенденція до ще більшої фрагментації буде лише посилюватися з часом. Цей процес дуже змістовно описує Елвін Тоффлер у книзі «Третя хвиля», де наголошує, що сучасні політичні системи, структури державного апарату, принципи політичного лідерства й ідеології не працюють. Вони не працюють не тому, що погані, а тому, що безнадійно застаріли та не відповідають сучасним запитам розвинутого постіндустріального суспільства. Тому Тоффлер досить іронічно називає їх всіх експонатами «політичного мавзолею»⁶.

Усі політичні партії індустріального світу, усі наші конгреси, парламенти, верховні ради, наші президентства та прем'єр-міністерства, наші суди й органи державного регулювання, а також наші геологічні нашарування урядової бюрократії — тобто всі інструменти, які ми використовуємо для створення і вдосконалення колективних рішень, є застарілими й такими, що мають бути трансформовані.⁷

Тоффлер наголошує, що сучасне суспільство стає все більш демасифікованим, більш складним за своєю структурою (суспільство не більшості, а суспільство меншин) й ідеологічно більш розмаїтим, тому потребує нових підходів, нових політичних інститутів, нового типу лідерства (потребує лідера, який здатний почути всіх)⁸. Симптоматично, що приблизно в той же час Жан-Франсуа Ліотар у праці «Стан постмодерну» також говорить про «недовіру до “великих наративів”» (традиційні політичні ідеології — це теж «великі наративи»)⁹.

⁶ Toffler A. *The Third Wave*. New York: William Morrow and Company, 1980. P. 408. (Український переклад див.: Тоффлер Е. Третя хвиля. Київ: Видавничий дім Всесвіт, 2000. С. 347.)

⁷ Там само: P. 408. (Український переклад див.: С. 347.)

⁸ Там само: P. 419-426. (Український переклад див.: С. 357-363.)

⁹ Lyotard J.-F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Theory and*

Тоффлер пропонує ідею «опертої на меншість демократії», підкреслюючи, що нам не потрібно боятися слова «меншини», оскільки кожен із нас обов'язково входить до якихось меншини, а саме: професійної чи вікової групи, групи по інтересам, етнічної чи релігійної меншини, територіальної спільноти тощо. Різноманіття слід сприймати як значну перевагу того чи іншого суспільства. Саме відсутність відповідних політичних інституцій часто призводить до загострення конфліктів між різними меншинами аж до виявів жорстокого насильства, роблячи їх непримиренними у відстоюванні своїх прав та інтересів. Однак, придушення інакодумства чи утиски меншин, на думку Тоффлера, ні до чого не призведуть, потрібно створювати нові інституції, котрі будуть більш адекватно регламентувати соціокультурне розмаїття, будуть більш чутливими до швидких змін у потребах меншин, які самі постійно змінюються і розмножуються¹⁰.

Для того, щоб реконструювати демократію в термінах Третьої Хвилі, ми повинні відмовитися від лякаючого та хибного припущення, що більше розмаїття автоматично привносить більшу напругу й конфлікт у суспільство. Насправді, істинним може бути зовсім протилежне. Конфлікт у суспільстві є не тільки необхідним, але, у певних межах, бажаним. [...] За наявності відповідних соціальних домовленостей розмаїття може сприяти безпечній і стабільній цивілізації.¹¹

Осмилення теми культурного розмаїття продовжує Френсіс Фукуяма, розглядаючи Сполучені Штати Америки як «культурно неоднорідну демократію, яка хоче вижити». Фукуяма зазначає, що в сучасному світі різноманіття — етнічне, расове, релігійне, гендерне тощо — це і життєва реальність, і демократична цінність одночасно. Воно корисно для суспільств із багатьох причин: знайомство з різними способами мислення та поведінкою часто стимулює новаторство, творчість і підприємництво, викликає зацікавлення й ентузіазм у взаємодії з «іншим», а також має вирішальне значення для стійкості будь-якої системи. Наприклад, генетичне різноманіття є рушієм еволюції, в основі якої лежить спадкова мінливість та адаптація. Однак, культурне різноманіття — це не безумовне благо, — підкреслює Фукуяма, —

History of Literature. Vol. 10. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. 110 p. (Українською мовою див.: Ліотар Ж.-Ф. Ситуація постмодерну. *Філософська і соціологічна думка*. 1995. № 5-6. С. 15-38.)

¹⁰ Toffler A. *The Third Wave*. New York: William Morrow and Company, 1980. P. 438-439. (Український переклад див.: Тоффлер Е. Третя хвиля. Київ: Видавничий дім Всесвіт, 2000. С. 373-374.)

¹¹ Там само: P. 438. (Український переклад див.: С. 373.)

воно потребує серйозного опрацювання для того, щоб становити стійкі засади сучасних демократичних держав¹².

Фукуяма пропонує поняття «світоглядної ідентичності», що означає «бути нацією, яку об'єднують певні переконання», а не етнічна спільність, раса чи релігія. Передусім, це верховенство права, конституціоналізм і рівноправність¹³.

Національну ідентичність можна створити на основі ліберальних і демократичних цінностей і спільного досвіду, який стане сполучною тканиною й дозволить процвітати багатонаціональним суспільствам.¹⁴

Аналізуючи способи творення національної ідентичності, Фукуяма вирізняє наступні чотири типи. По-перше, переміщення населення за політичні межі певної країни, вигнання або переселення людей із певних територій чи просто їх винищення («етнічні чистки»). Часто всі ці процеси використовувалися паралельно. У минулому до таких дій вдавалося багато країн, зокрема такі демократії, як: США, Австралія, Чилі та Нова Зеландія, — де поселенці силою витіснили або винищували корінне населення територій, на яких оселялися. По-друге, приведення державних кордонів у відповідність до наявних мовних чи культурних спільнот. У минулому цього досягали за допомогою або об'єднання (як у випадку з Італією та Німеччиною у другій половині XIX ст.), або шляхом розділення (наприклад, у випадку з Республікою Ірландія, яка у 1919 році відділилася від Об'єднаного Королівства, або коли Україна у 1991 році проголосила незалежність від колишнього Радянського Союзу). По-третє, асиміляція меншин у культуру етнічної або мовної групи. Фукуяма звертає увагу на те, що двісті років тому Франція була багатомовною, але з часом паризька французька поступово витіснила місцеві мови на зразок провансальської, бретонської або фламандської. Схожі процеси також відбувалися у США й Чилі, у яких емігранти та їхні діти вчили англійську або іспанську з метою включення у панівну культуру і піднятися в соціальній ієрархії. По-четверте, трансформація національної ідентичності в такий спосіб, що вона відповідала фактичній неоднорідності й особливостям того чи іншого суспільства¹⁵.

Успереч поглядам націоналістів, «нації» — не біологічні сутності, які існують із прадавніх часів. Вони формуються соціально знизу вгору

¹² Фукуяма Ф. Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості. Київ: Наш Формат, 2020. С. 123-124, 161.

¹³ Там само: С. 161.

¹⁴ Там само: С. 125.

¹⁵ Там само: С. 134-135.

і згори вниз. Їхні творці можуть спеціально формувати ідентичності відповідно до людських особливостей і звичок. Як приклад можна навести батьків-засновників Індії Ганді та Неру, які взяли за основу тодішню «ідею Індії», яка мала пов'язати в одне ціле надзвичайно різноманітне населення цієї країни.¹⁶

Відповідно до позиції Фукуями, усі сучасні нації є історичним результатом певного поєднання вищезазначених чотирьох способів формування національної ідентичності. Вони ґрунтуються на певному взаємодоповненні примусу й добровільної згоди. Складне завдання, що стоїть перед сучасними ліберальними демократіями в умовах імміграції та зростання багатонаціональності, полягає в тому, щоб створити і втілити поєднання третього й четвертого способів, тобто окреслити більш ширшу інтегративну й інклюзивну національну ідентичність, яка відповідатиме реальній різноманітності суспільства, й асимілювати новоприбулих у цю ідентичність. Фукуяма наголошує, що від успіху цього завдання, залежить подальше існування ліберальної демократії¹⁷.

Серед політичних інструментів, які найефективніше формують національну ідентичність, Фукуяма вирізняє наступні: правила, що стосуються громадянства та проживання, закони про імміграцію та біженців, шкільні програми, за якими в державних освітніх закладах дітям викладають історію їхньої нації (нації в політичному розумінні). Також у напрямку знизу вгору «історії національної незалежності» розповідають художники, музиканти, поети, кінорежисери, історики та звичайні громадяни, які описують своє походження та прагнення¹⁸.

3. Історичний наратив культурної конвергенції

Із національною ідеєю тісно пов'язане питання національного історичного наратива. У нашому випадку відсутність єдиного «канонічного» національного історичного наратива є скоріше нашою перевагою, а не недоліком, тому що така ситуація не вимагає довгої боротьби з усталеною наративної традицією та дозволяє побудувати національний історичний наратив на сучасних засадах — як історичний наратив культурної конвергенції (взаємодії)¹⁹, який буде більш адекватним

¹⁶ Там само: С. 135.

¹⁷ Там само: С. 136.

¹⁸ Там само: С. 135.

¹⁹ Мішалова О. В. Наративна толерантність: вихід із лабіринту національних історичних наративів. *Актуальні проблеми духовності*: зб. наук. праць. Кривий

сучасним тенденціям розвитку світу в напрямку більшої відкритості й інклюзивності. Історичний наратив культурної конвергенції має бути побудований як наратив успішної взаємодії великої кількості етнокультурних і релігійних груп (які історично проживали та проживають на території сучасної української держави) та залагодження конфліктів між ними, що мали місце в минулому і, можливо, виникатимуть у майбутньому, на основі ідеї захисту рівних прав і свобод усіх громадян України, безумовної поваги до гідності людини й толерантному ставленні до культурних відмінностей.

Звичайно, відсутність єдиного історичного наратива має свої негативні наслідки. Як зазначає Георгій Касьянов, на сьогодні в нашій державі функціонують і конкурують між собою два основних наративи історії й історичної пам'яті: радянсько-ностальгічний, який часто поєднується з імперсько-ностальгічним, і національний/націоналістичний, що виник на ґрунті ідеї подвійного антагонізму — з етнічним Іншим (етноси-«гнобителі») і з політичним Іншим (імперії та Радянський Союз)²⁰. Касьянов підкреслює, що внаслідок «об'єктивних» обставин і завдяки свідомим зусиллям різних агентів історичної політики, ці два наративи набули певного регіонального виміру. Національний/націоналістичний переважає у західних регіонах України (насамперед у Галичині), радянсько-ностальгічний — передусім у східних регіонах (насамперед на Донбасі) і в Криму. На узбіччі протистояння цих двох великих наративів перебувають також регіональні та локальні наративи, які іноді долучаються до загальної схеми, іноді випадають з неї. Там само перебувають й ті національні наративи пам'яті, які не вписуються в «головні» або навіть створюють для них «деякі незручності», а саме: єврейський, польський, русинський,

Ріг: КДПУ, 2019. Вип. 20. С. 66.

²⁰ Касьянов Г. *Past Continuous: історична політика 1980-х — 2000-х. Україна та сусіди*. Київ: Laurus, Антропос-Логос-Фільм, 2018. С. 28. Смісловим ядром національного/націоналістичного наратива є ідея унікальності, самобутності й незалежності спільноти, що називається нацією. Він заперечує ідею інклюзивності, окреслене поняття є ексклюзивним за визначенням, оскільки передбачає ототожнення нації з однією етнічно, культурно та мовно гомогенною спільнотою (етносом). Радянсько-ностальгічний наратив не має чітко вираженої центральної ідеї, тому що в ньому загублений базовий принцип радянської моделі історії — класовий підхід. У ньому містяться ідеї «провідної» ролі російської культури та російської мови і, як політичний інструмент, він використовується для протидії та заперечення національного/націоналістичного наратива. (Більш детально див.: Касьянов Г. *Past Continuous: історична політика 1980-х — 2000-х. Україна та сусіди*. Київ: Laurus, Антропос-Логос-Фільм, 2018. С. 29.)

кримськотатарський, ромський²¹.

На питання суперечливої взаємодії загальнонаціональної та регіональних версій історії звертає увагу також Сергій Плохій, який вважає за необхідне серйозно переосмислити регіональні наративи в напрямку до трансформації місцевої пам'яті й місцевих традицій у загальнонаціональний наратив. Оскільки Україна є дуже різноманітною, відповідно, ми маємо на це зважати і враховувати. Плохій пропонує для цього використовувати компаративістський підхід, який, на його думку, є одним із способів інтеграції регіональних історій у загальнонаціональну. Наприклад, у праці «Брама Європи. Історія України від скіфських воєн до незалежності»²² він викладає історію Галичини й історію Східної України в кінці XVIII ст. — початку XX ст. в одному розділі. Плохій закликає до написання «нової» національної історії, яка має більш активно використовувати напрацювання культурної та соціальної історії. Характеризуючи основний задум своєї книги, він наголошує:

Моя історія є історією України та українців як найбільшої етнічної групи, що проживає на цій території. Проте наступним кроком має бути залучення до національної історії різних меншин (*minorities*), які віками співіснували поруч з українцями. Дуже часто ті *minorities*, які ми в історії України вважаємо меншинами, насправді були більшістю. Я поставив собі завдання інтегрувати в Історію України ті меншини, які в той чи інший історичний відрізок насправді домінували.²³

Схожу інклюзивну модель української історії пропонує Андреас Каппелер, який у передмові до українського видання «Малої історії України» пише:

Я намагався інтегрувати в українську історію поляків, росіян, євреїв, німців та інші етнічні групи, які жили в Україні. Відмова від ексклюзивної концентрації на історії етнічних українців повинна посилити поняття політичної або громадянської державної нації, закріплене в Конституції України. Відмова від етнічної нації і поворот до багатоетнічної політичної нації... повинна стати засобом для подолання численних сучасних конфліктів і зміцнення молоді української демократії.²⁴

Каппелер звертає увагу на явище прикордоння або фронтиру (від англ. *frontier* — кордон, пограниччя), розглядаючи його як базовий

²¹ Там само: С. 31-32.

²² Плохій С. Брама Європи. Історія України від скіфських воєн до незалежності. Харків: Книжковий клуб Клуб сімейного дозвілля, 2016. 496 с.

²³ Плохій С. Путівник в історію України. *Збруч*. 2018. від 26.09. (Публікацію підготував А. Гриниха). URL: <https://zbruc.eu/node/83241>

²⁴ Каппелер А. Мала історія України. Київ: К.І.С., 2007. С. 8.

чинник української історії. Він підкреслює, що розташування на кордоні призводило до того, що Україна відігравала значну роль як посередник між Заходом і Сходом, між осілими й кочовими народами, між слов'яно-християнським і тюрко-татарським ісламським світами. Україна була прикордонням східних слов'ян щодо західних слов'ян і угорців, прикордонням православ'я щодо римо-католицького світу. Транзитивність кордонів, а також родючі землі, поклади корисних копалин, розташування на перехресті торгівельних торгових шляхів між Чорним і Балтійським морями з найдавніших часів приваблювали в Україну великі групи поляків, росіян, євреїв, німців, представників мобільних діаспорних груп, що займалися торгівлею — вірмен, греків тощо. Отже, Капшлер робить висновок, що Україна завжди мала багатоетнічний характер і цей факт слід враховувати під час викладання її історії²⁵.

Із погляду Марка фон Гагена, саме транзитивність і мінливість кордонів, взаємопроникність культур та історично поліетнічний склад суспільства, що є історично сформованою даністю, мають стати тими особливостями, які можуть зробити українську історію дуже «сучасним» полем досліджень. Україна є прецедентом національної культури з надзвичайно взаємопроникними («прозорими») кордонами, що відповідає сучасним тенденціям політики постмодерного світу. Субнаціональні, транснаціональні й інтернаціональні процеси й рухи, що переважно вивчалися саме як питання національних студій, на сьогодні потребують значної уваги від істориків, соціологів і культурологів. Тому те, що завжди сприймалося як «слабкість» чи «дефекти» української історії (як історіописання) на сьогодні, вважає Гаген, має бути перетворено на «силу» нової історіографії²⁶.

Роман Шпорлюк у праці «Україна після 1994: дилеми державотворення» підкреслює важливу обставину: незалежна Україна, проголошена в серпні 1991 р., самовизначалася не як етнічна держава. Це була територіальна, політична, юридична одиниця, фактично спадкоємиця Української РСР. Її громадяни мали різне етнічне походження, основними мовами їхнього спілкування були російська й українська (у різних співвідношеннях), а також мови інших етнічних груп. Нова держава проголосила, що джерелом влади в ній є «народ України». Шпорлюк називає це «історичним компромісом 1991 року»²⁷.

²⁵ Там само: С. 17-18, 26.

²⁶ Hugen M. von Does Ukraine Have a History. *Slavic Review*. 1995. Vol. 54, № 3 (Autumn). P. 670.

²⁷ Шпорлюк Р. Україна після 1994: дилеми державотворення. *Формування*

Ярослав Грицак зазначає, що традиційна українська історіографія не спроможна пояснити, звідки взявся феномен 1991 року. Якщо «етнолізувати» українську історію ХХ ст., то українська держава мала б виникнути лише в межах території між західним кордоном Української РСР і правим берегом Дніпра з Чернігівською, Сумською і Полтавською областями. Більшість населення українських земель на Сході та Півдні піддалася сильній русифікації і втратила свою етнічну самобутність. До серпня 1991 року український рух міг мобілізувати під свої прапори не більше третини всього населення України. «Як же тоді пояснити, — наголошує Грицак, — чому не лише абсолютна більшість українців, а й значна частина не українців в Україні під час референдуму 1 грудня 1991 року проголосували за її самостійність?»²⁸. Серед багатьох причин він звертає увагу на наступні. По-перше, процес українського націотворення охопив не лише титулярну націю. Існування Української РСР у 1920–1980-х рр. призвело також до того, що місцеві національні меншини почали себе ідентифікувати з українською територією.

До певної міри за сім десятиліть вони стали більш зінтегрованими в місцеве політичне, культурне й економічне життя. Це стосується насамперед росіян в Україні. Здебільшого, коли говорять про українсько-російські взаємини у ХХ ст., масова російська асиміляція й декультурація українців першими спадають на думку. Що при цьому проходить повз увагу — це факт, що ці стосунки справили вплив і на росіян в Україні. Вони сприйняли деякі місцеві цінності і позиції, які роблять їх не цілком подібними до росіян у Росії. Навіть російська мова, якою вони розмовляють, набирає українського звучання, лексичних зворотів і місцевого акценту.²⁹

По-друге, Грицак підкреслює вагому роль сучасних українських правлячих еліт, котрі зробили раціональний вибір на користь концепції нової політичної нації — «народу України», намагаючись не порушити певну рівновагу між різними регіонами з різною історичною, політичною та культурною спадщиною³⁰.

Культурницька еліта заініціювала масовий рух за політичну самостійність, а в кінцевому підсумку вирішальну роль у досягненні цієї самостійності відіграла місцева адміністративна еліта. Колишні комуністи стали національними патріотами, зберігаючи свій вплив в

модерних націй: Україна — Росія — Польща / Р. Шпорлюк. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. С. 482, 499.

²⁸ Грицак Я. Нарис історії України. Формування модерної нації ХІХ–ХХ століття. Київ: Yakaboo Publishing, 2019. С. 11.

²⁹ Там само: С. 580.

³⁰ Там само: С. 582.

адміністрації, господарстві й суспільстві. Крах комуністичних ідей позбавив їхню владу ідеологічної легітимізації; щоб заручитись новим виправданням своєї потреби, вони повністю перейняли програму Руху — тобто програму розбудови незалежної української держави. При цьому, зрозуміло, національні комуністи перейняли й один із центральних пунктів цієї програми — толерантне ставлення до національних меншин.³¹

Однак, уже в 1994 році Шпорлюк відзначає небезпечну тенденцію, а саме намагання перейти від громадянського та політичного принципів у визначенні української ідентичності до етнічних і мовних. Спроби ревізії національної ідентичності можна помітити, з одного боку, у Росії й Україні серед тих, хто вважає «російськість» суто етнічною ознакою й намагається похитнути Україну як територіально-політичну спільність, спекулюючи на темі «прав російськомовного населення», а з іншого — серед тих українців, які дотримуються етнічно-мовної концепції української ідентичності та вважають російськомовних українців аномалією³².

На думку Шпорлюка, Росія свідомо підштовхує всі пострадянські держави до того, щоб вони визначали себе, як етнічні спільноти й водночас вимагає від них, аби вони ставилися до свого російського (чи російськомовного) населення, як до особливої категорії з правами екстериторіальності. Фактично йдеться про те, що пострадянським країнам відмовляють у можливості повномасштабного суверенітету. У такому разі можна запевняти зовнішній світ, що ці етнічні спільноти зі значною часткою російськомовного населення існують у більшому, російському, політичному просторі³³. Очевидно, що «руський мір» є проектом російського геополітичного простору.

Майже тридцять років тому Роман Шпорлюк підкреслював, що справжньою проблемою, перед якою стоїть Україна, є досягнення національної згоди щодо реформ. Він передбачав, що Україна або виживе як політична спільнота, або піде шляхом Боснії. Шпорлюк наполягав на тому, що історичний компроміс 1991 року потребує наповнення новим змістом, створення передумов для масштабних реформ, зволікання з якими може призвести до втрати незалежності. Надзвичайно важливо при цьому протистояти спокусам етнічного розбрату, побудованим на давніх кривдах і конфліктах, особливо там,

³¹ Там само: С. 583.

³² Шпорлюк Р. Україна після 1994: дилеми державотворення. *Формування модерних націй: Україна — Росія — Польща* / Р. Шпорлюк. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. С. 483.

³³ Там само: С. 496.

де разом живуть люди різних мов, культур і релігій³⁴. Шпорлюк слушно застерігав, що:

відповідаючи на заклики до єдності країни, побудовані на етнічних аргументах, прибічникам української державності варто подбати про те, щоб самим уникнути національної пастки. Їм варто пам'ятати, що новітня українська історія дає чимало прикладів активної участі російськомовних українських патріотів у культурній і політичній діяльності. Сьогодні дає набагато більше таких прикладів. Загальновідомо, що особи російського походження обіймають найважливіші посади в українському уряді, академічних установах і засобах масової інформації. Той, хто зустрічався з дослідниками та студентами з України, які перебувають в американських університетах за програмами обмінів, знає, що етнічних українців серед них небагато, — але від цього вони не стають менше українцями. Отже, в усьому цьому немає нічого надзвичайного, та й не варто було б говорити про це, якби не постійні спроби спрямувати цю цілком нормальну ситуацію на югославський шлях.³⁵

Отже, підсумовуючи, варто ще раз наголосити, що сучасна Україна є однією з найдавніших і найбагатших європейських культурних традицій у політичному, етнічному, релігійному та загальнокультурному сенсах. Відсутність безперервної державної традиції та власної національної держави мали не лише негативні наслідки, але й позитивні: досвід життя та виживання у різних цивілізаційних системах, досвід міжкультурної та міжрелігійної комунікації і взаємодії. Тому ми — сучасні українці — маємо культурний і політичний вибір.

Національною ідеєю української нації має стати ідея захисту рівних прав і свобод вільної людини у вільній країні. Кожен сучасний українець може успішно поєднувати свою національно-політичну ідентичність українця з ідентичністю етнічного походження, не протиставляючи їх. Відповідно, ми можемо говорити про українців кримськотатарського, угорського, польського, російського, білоруського, німецького, болгарського, грецького походження тощо.

Відсутність єдиного «канонічного» національного історичного наратива слід розглядати як нашу перевагу, оскільки це дозволяє побудувати національний історичний наратив на сучасних засадах — як історичний наратив культурної конвергенції (взаємодії), який буде більш адекватним сучасним тенденціям розвитку світу в напрямку більшої відкритості й інклюзивності.

³⁴ Там само: С. 485, 499-500.

³⁵ Там само: С. 497-498.

References

1. Anderson B. Uivleni spilnoty. Mirkuvannia shchodo pokhodzhennia y poshyrennia natsionalizmu. Kyiv : Krytyka, 2001.
2. Helner E. Natsii ta natsionalizm. Natsionalizm. Kyiv : Takson, 2003.
3. Hrytsak Ya. Narys istorii Ukrainy. Formuvannia modernoi natsii XIX–XX stolittia. Kyiv : Yakaboo Publishing, 2019.
4. Kappeler A. Mala istoriia Ukrainy. Kyiv : K.I.S., 2007.
5. Kasianov H. Past Continuous: istorychna polityka 1980-kh — 2000-kh. Ukraina ta susydy. Kyiv : Laurus, Antropos-Lohos-Film, 2018.
6. Liotar Zh.-F. Sytuatsiia postmodernu. *Filosofska i sotsiologichna dumka*. 1995. № 5-6. S. 15-38.
7. Mishalova O.V. Naratyvna tolerantnist: vykhid iz labiryntu natsionalnykh istorychnykh naratyviv. *Aktualni problemy dukhovnosti: zb. nauk. prats. Kryvyi Rih : KDPU*, 2019. Vyp. 20. S. 46-71.
8. Plokhii S. Brama Yevropy. Istoriia Ukrainy vid skifskykh voien do nezalezhnosti. Kharkiv : Knyzhkovyi klub Klub simeinoho dozvillia, 2016.
9. Plokhii S. Putivnyk v istoriiu Ukrainy. *Zbruch*. 2018. vid 26.09. (Publikatsiiu pidhotuvav A. Hrynykha). URL: <https://zbruc.eu/node/83241>
10. Toffler E. Tretia khvyliia. Kyiv : Vydavnychi dim Vsesvit, 2000.
11. Fukuiama F. Identychnist. Potreba v hidnosti y polityka skryvdzhenosti. Kyiv : Nash Format, 2020.
12. Shporliuk R. Ukraina: vid imperskoi okrainy do nezalezhnoi derzhavy. *Formuvannia modernykh natsii: Ukraina — Rosiia — Polshcha / R. Shporliuk*. Kyiv : Dukh i Litera, 2016. S. 428-464.
13. Shporliuk R. Ukraina pislia 1994: dylemy derzhavotvorennia. *Formuvannia modernykh natsii: Ukraina — Rosiia — Polshcha / R. Shporliuk*. Kyiv : Dukh i Litera, 2016. S. 482-500.
14. Anderson B. Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism. London, New York : Verso, 2006.

15. Gellner E. Nations and Nationalism. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1983. P. 673.
16. Hugen M. von Does Ukraine Have a History. *Slavic Review*. 1995. Vol. 54. № 3 (Autumn). P. 658.
17. Lyotard J.-F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. *Theory and History of Literature*. Vol. 10. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
18. Toffler A. The Third Wave. New York: William Morrow and Company, 1980.

Надійшла до редакції 30 вересня 2021 р.

Мішалова Олена Віталіївна

(1) Кафедра філософії, Школа публічного адміністрування
Нанкінський класичний університет
м. Нанкін, КНР
210000

(2) Кафедра філософії
Криворізький державний педагогічний університет
просп. Гагаріна, 54
м. Кривий Ріг
50086

Mishalova Olena

(1) Department of Philosophy, School of Public Administration
Nanjing Normal University
Nanjing, China
210000

(2) Department of Philosophy
Kryvyi Rih State Pedagogical University
Gagarina ave., 54
Kryvyi Rih
50086



<https://orcid.org/0000-0001-5469-6451>



elenmishalova@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4528>

Після ПОСТМОДЕРНІЗМУ: «НАЩАДКИ» / «МАСКИ»? (ФІЛОСОФСЬКИЙ НАЧЕРК)

Світлана Куцепал

Анотація. У статті розкрито спектр різноманітних варіантів дискурсу постпостмодернізму, які прагнуть описати соціальну та культурну складову світу третього тисячоліття, проте, відкидаючи філософський пафос постмодернізму, лише підтверджують його життєздатність.

Історія повторюється, адже постмодернізм виник на теренах модернізму, маніфестуючи відмову від універсалій, наративів і гранднаративів, відмовившись від орієнтації на європейські масштаби та пріоритети, захопившись феноменом споживання, американізацією та вестернізацією. Онтоко-онтологічним тлом постмодернізму була стихія децентрування, породжена онтологічними й епістемічними сумнівами, «розсіяним сприйняттям», які стали наслідком знайомства та захоплення креативними можливостями хаосу. Прогресивною є постмодерна теза про рівноважність будь-яких дискурсів, наслідком чого стає легітимація відмінності, визнання маргіналізованих груп і верств суспільства, перегляд відношення до раси, статі, гендеру тощо. Бунтівний пафос постмодернізму в тому, що цей інтелектуальний феномен позиціонував себе не лише як певну сукупність ідей, а як історичний вимір епохи, сутність якого потрібно було розкрити.

Варіативність концепцій, що виникають після постмодерну, об'єднані пафосом заперечення, відмови від досягнень попередників, переконанням в істинності лише власної позиції. Це суто постмодерністський підхід, детально описаний Ж. Ф. Ліотаром у його роботі «Differend: Phrases in Dispute» (1998).

Усі теоретичні конструкції постпостмодерного ґатунку, на відміну від постмодерну, не зосереджуються лише на критиці та деконструкції, а прагнуть віднайти та спрогнозувати тенденції розвитку соціуму у XXI ст., концентруючись в основному на культурній складовій і залишаючи поза увагою політику й економіку. Усі нові «-ізми» — це лише «симулякри» постмодернізму, бо не можуть адекватно описати сучасний стан суспільства, тому постмодернізм залишається актуальним і в XXI столітті.

Ключові слова: сучасність, постмодернізм, постпостмодернізм, постмодерн, альтермодерн, трансмодерн, гіпермодерн, метамодерн, автомодерн, діджімодерн, планетаризм.

AFTER POSTMODERNISM: 'DESCENDANTS' / 'MASKS'?

Abstract. The article reveals a range of different versions of the discourse of postmodernism, which seek to describe the social and cultural component of the world of the third millennium, but rejecting the philosophical pathos of postmodernism, only confirm its viability.

History repeats itself, because postmodernism emerged in the realm of modernism, manifesting a rejection of universals, narratives and grand narratives, abandoning the focus on European scale and priority, fascinated by the phenomenon of consumption, Americanization and Westernization. The postmodernism's ontico-ontological background was presented by the element of decentralization, generated by ontological and epistemic doubts, «dispersed perception», caused by acquaintance and fascination with the creative possibilities of chaos. The progressive postmodern thesis about the balance of any discourses influenced the legitimation of differences, the recognition of marginalized groups and strata of society, the reconsideration of attitudes towards race, sex, gender, etc. The rebellious pathos of postmodernism is that this intellectual phenomenon positioned itself not only as a certain set of ideas, but also as a historical dimension of the epoch, the essence of which had to be revealed.

The variability of postmodern concepts is united by the pathos of denial, the rejection of the achievements of predecessors, the belief in the truth of only one's own position. This is a purely postmodernist approach, described in detail by J.-F. Lyotard in his work «Differend: Phrases in Dispute» (1998).

All postmodern theoretical constructions, in contrast to the postmodern, do not focus only on criticism and deconstruction, but seek to find and predict trends in society in the XXI century, but focus mainly on the cultural component, ignoring politics and economics. Therefore, all new «trends» are only «simulacra» of postmodernism, because they cannot adequately describe the current state of society, so postmodernism remains relevant in the XXI century.

Keywords: modernity, postmodernism, postpostmodernism, postmodern, altermodern, transmodern, hypermodern, metamodern, automodern, digi-modern, planetarism.

Постпостмодернізм потребує новий власний ярлик: читач має самостійно знайти його й дати йому власну назву у XXI столітті
Л. Хатчєон

Від моменту зародження філософії (не будемо зараз сперечатися про хронологічні рамки цього процесу) в ній діалектично співіснують теоретична та практична складова, кожна з яких має своїх адептів і яскравих представників. Проте жодна з цих складових не здатна протистояти проявам «філософської моди», репрезентованої найрізноманітнішими «ізмами», яких за довгі століття існування вічно молоді, проте надзвичайно досвідченої філософії, накопичився не один десяток. Когнітивна й евристична доля таких «ізмів» примхлива та різноманітна — одні залишаються лише у фоліантах і рукописах під товстим шаром гносеологічного забуття, інші — отримують продовження в різноманітних модифікаціях на кшталт «нео-»

та «пост-», а деяким особливо щастить, бо знаходиться неймовірна кількість концептуально-інтелектуальних «нащадків», які прагнуть довести, що дорогі їхньому розуму та світосприйняттю ідеї та концепти можна вдало «вбудувати» в нові світоглядні рамки, створити нове аранжування давно відомих інтелектуальних наспівів.

Чи не найбільше таких інтелектуальних «нащадків» має постмодернізм, який і сам виник на теренах модернізму, маніфестуючи відмову від універсалій, наративів і гранднاراتивів, відмовившись від орієнтації на європейські масштаби та пріоритети, захопившись феноменом споживання, американізацією та вестернізацією.

Вишуканий інтелектуалізм і фундаментальний раціоналізм модерну змінився на іронію, симуляцію, цитатність, багатомірність постмодернізму, серед лозунгів якого також були деконструкція, бунт, різноманітні критичні практики та стратегії, руйнування епістемологічної визначеності, нівелювання модерністських критеріїв ідентичності тощо.

Бунтівний пафос постмодернізму вдало підкреслив І. Хасан, який визначав постмодернізм як бажання зривати маски зі звичних феноменів і явищ, як свято мовчання та маніфестації Іншого/Відмінного, Пригніченого, що завжди був на маргінесі культури й ідеології Заходу. Саме тому влучним видається зауваження О. Рикова, стосовно того, що сила та слабкість постмодернізму — «міграція» із простору строгої академічної філософії у сферу мистецтва, що уможливило своєрідне «алібі» для ірраціоналізму постмодернізму [1, с. 5].

Онтоко-онтологічним тлом постмодернізму була стихія децентрування, породжена онтологічними й епістемічними сумнівами, «розсіяним сприйняттям» (В. Беньямин), які стали наслідком знайомства та захоплення креативними можливостями хаосу (тому закономірною є навіть поява спеціального евристичного конструкту «хаосмос», створеного та розтиражованого Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі).

Людина позбавляється статусу «вінця творіння» та центру навіть власного всесвіту, оскільки зникають без права на повернення ієрархічні зв'язки та рівні, а будь-яка система цінностей і пріоритетів перетворюється на нонсенс. Однією з причин такого стану речей є те, що більшість людей проживають тепер у містах (великих або не дуже), простір яких переповнений інформацією, а ритм є «прискореним» і «рваним» [2, с. 61].

Світ функціонує за принципом ризому, коли будь-які конститутивні елементи є рівноцінними та рівноімовірнісними.

Не зважаючи на багатоманіття дефініцій терміну «постмодернізм»,

не склалося його загальноновизнаного тлумачення, на що дуже влучно звернув увагу І. Хасан: «Постмодернізм страждає від певної семантичної нестабільності, тому що між дослідниками немає повної згоди щодо значення цього поняття. Ця ситуація загострюється двома факторами: а) відносною юністю, а точніше нахабним підлітковим віком постмодернізму; б) його семантичною близькістю до більш нових понять, які самі ще є такими ж нестабільними» [3].

Найчастіше філософема постмодернізму була галереєю образів та ідей окремих мислителів (здебільшого французів)¹, якими або захоплювалися (особливо в цьому плані «пощастило» роботі Ж.-Ф. Ліотара «Стан постмодерну» 1979 р., яка отримала ярлик «маніфест постмодернізму»), або піддавали нещадній критиці². Не дивно, що в пострадянському філософському дискурсі термін «постмодернізм» позбавлений референта, тому є «конвенційним уявленням про позначуване» [4, с. 256]. Різноманітні концепції та теорії постмодерного стибу мають спільними «три А» — антимодерн, антиутопізм, антираціональність, — але є настільки різноплановими, що Д. Харві порівняв постмодернізм з «мінним полем конфлікуючих концепцій» [5].

Також варто зазначити, що досить часто поняття «постмодернізм» ототожнювали з поняттям «постмодерн», хоча робити цього не варто, адже постмодерн — це епоха в розвитку людства, що характеризується нелінійністю, збільшенням соціальної ентропії, стрімким розвитком віртуальної реальності й відповідно «розгулом» симулякрів.

Тому в контексті нашого дослідження терміном «постмодерн» будемо позначати стан суспільства, а терміном «постмодернізм» — теорії, що цей стан описують, своєрідний мовно-текстовий вираз епохи.

Варто коротко зупинитися на атрибутивних ознаках постмодернізму (тобто теорії). Це насамперед — поклоніння знаку, але не в класичному сосюрівському потрактуванні, а як симулякра, позбавленого зв'язку з реальністю, наділення знаку креативною силою, адже саме процесії знаків-симулякрів конструюють соціальну реальність. Більше того, світ загалом репрезентується як глобальний текст. Ще

¹ При цьому на маргінесі дослідницької уваги опиняються соціальна та культурологічна складова постмодернізму, а також феномен американського постмодернізму, саме це й детермінує важливість вироблення адекватної оцінки феномену постмодернізму.

² Навіть у період своєрідної «інтелектуальної моди» на постмодернізм звучали й критичні висловлювання щодо змісту та значущості зазначеної філософемі, найбільш відома — це розвідка А. Сокала та Ж. Брікмона «Інтелектуальні виверти» (2002), хоча з репрезентативністю критики постмодернізму в цій роботі можна й варто сперечатися.

один важливий концептуальний момент — створення нової концепції суб'єкта, що є множиною біологічних і соціальних детермінант і геть позбавленого такого рудименту Модерну, як субстанціальна сутність.

Прогресивним пафосом відрізняється постмодерна теза про рівноважність будь-яких дискурсів, наслідком чого стає легітимація відмінності, визнання маргіналізованих груп і верств суспільства, перегляд відношення до раси, статі, гендеру тощо.

На жаль, тріумф постмодернізму був недовгим, почали «звучати» нові голоси, описуючи світ третього тисячоліття, і вже у 2002 році канадська мислителька Лінда Хатчеон оголосила про «кінець постмодернізму» у своїй книзі «Політика постмодернізму» («The Politics of Postmodernism») [6, р. 165-166]. Проте, на думку англійського дослідника Едварда Докса, офіційним «днем смерті» постмодернізму можна вважати 24 вересня 2011 року, коли відкрилась виставка «Postmodernism-Style and Subversion 1970–1990» [7].

«Кінець постмодернізму» актуалізував проблему опису й аналізу стану сучасного суспільства, яке вже не є ні галактикою Гутенберга, ні галактикою Маклюена, вони обидві розчинилися в галактиці Microsoft. Тому 2000-ні роки позначені народженням цілої плеяди спадкоємців, нащадків, продовжувачів ідей корифеїв постмодерної парадигми, перенесенням постмодерного пафосу «анти-» на світоглядний ґрунт третього тисячоліття. До речі, зазначимо, що вибір досить широкий. Кожен зацікавлений може знайти для себе ту філософему, яка допоможе пережити «кінець постмодерну». Хоча існують переконливі свідчення того, що чутки про «смерть постмодернізму» дещо перебільшені, і він прекрасно почувається в континуумі третього тисячоліття, особливо в царині соціальної філософії та політики. Підтвердження цієї тези можна знайти в роботі Т. Бьюза «Цинізм і постмодерн» (М., 2016) або у праці російського мислителя О. Маркова, який вважає, що в умовах бурхливих соціально-культурних трансформацій сьогодення постмодерн є «школою критичного мислення» [8].

Як зауважили канадські дослідники Дж. Тот та Н. Брукс, постмодернізм перетворився на привида, на явище, що вже минуло або померло, проте ми все ще влаштуємо його поминки [9]. Особливо актуальними, «вічно живими» ідеї постмодернізму залишаються в соціально-філософських дослідженнях та оцінках сучасності.

У західному філософсько-культурологічному дискурсі ХХІ століття з'являється так званий термін-«парасолька» — «постпостмодернізм», що об'єднує різноманітні концепції, які конкурують між собою і намагаються розкрити сутність постсучасності в культурній парадиг-

гмі, майже не зосереджуючись на соціально-політичних проблемах.

Отже, до сонму спадкоємців і нащадків належать: перформатизм (Р.Ешельман), гіпермодерн (Ж.Ліповецьки), автомодерн (Р.Семюельс), діджімодерн (А.Кірбі), альтермодерн (Н.Бурріо), трансмодерн (Е.Дуссель), планетаризм (К.Морару), мегамодерн (Вермолен, Аккер).³

Коротко зупинимось на найбільш яскравих ідеях та образах кожного із зазначених напрямків, хоча безперечно всі вони заслуговують окремого ґрунтовного дослідження.

Основним концептуальним героєм альтермодерну оголошується «*homo viator*» — вічний мандрівник, людина, для якої не існує жодних кордонів та обмежень, це художник, творець, що й не дивно, адже сам Н.Бурріо — теоретик мистецтва. Доля художника — вічні мандри, прагнення знайти щось утаємничене, невідоме, хоча це практично неможливо у глобалізованому світі, підсиленому можливостями Інтернету. Як зауважує Н.Бурріо, наша планета — це «загуглена» земля, оточена сіткою із супутників, де не залишилося нічого незвіданого, оскільки відкриті всі, навіть найвіддаленіші області на карті світу. Покликання художника — відобразити онтологічні грані сучасності засобами мистецтва, протистояти викликам культурної глобалізації, одним із наслідків якої Н.Бурріо вважає глобальну стандартизацію, що домінує у сфері дозвілля, завдяки чому місцева культура сприймається як фольклор.

Якщо філософи-постмодерністи закликали переписувати тексти, то основний пафос альтермодерну — заклик «переписувати» продукти

³ Для зацікавленого читача не зайвим буде перелік «програмних» праць теоретиків цих напрямків: Lipovetsky G. *Hypermodern Times*. Cambridge: Polity Press, 2005; Eshelman R. *Performatism, or the End of Postmodernism*. Aurora: Davies Group, 2008; Samuels R. *Auto-Modernity After Postmodernism: Autonomy and Automation in Culture, Technology, and Education*. *Digital Youth, Innovation, and the Unexpected* / T. McPherson (ed.). Cambridge, MA: MIT Press, 2008; Kirby A. *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*. N.Y.; L.: Continuum, 2009; Altermodern. *Tate Triennial 2009* / N. Bourriaud (ed.). L.: Tate Publishing, 2009; Toth J. *The Passing of Postmodernism: A Spectroanalysis of the Contemporary*. Albany: SUNY Press, 2010; *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism* / R. Van den Akker et al. (eds). Lanham: Rowman & Littlefield, 2017; Moraru C. *Cosmodernism: American Narrative, Late Globalization, and the New Cultural Imaginary*. Ann Arbor: University of Michigan Press; Moraru C. *Decompressing Culture: Three Steps toward a Geomethodology*. *The Planetary Turn. Relationality and Geoaesthetics in the Twenty-First Century* / Elias A.J., Moraru C. (eds.). Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

мистецтва попередніх епох, віднаходити нові сенси, завдяки чому вони мають «працювати» та сприйматися по-новому. «Переписати модернізм — це історична задача нашого часу: не починати з нуля, не загрузнути в історичному спадку, а зайнятися інвентаризацією та відбором, переробкою та перезавантаженням» [10, с. 203]. Як не пригадати в цьому контексті цитатність і пастиш постмодерної філософії з її неперевершеною майстерністю створювати нові тексти на основі різноманітних цитат. Заслужують на увагу такі терміни альтермодерну, як *гетерохронія* (*сприйняття реальності як синтезу різноманітних темпоральностей, оскільки час — це останній материк, що втілює в собі можливості досліджень і відкриттів*) та *віаторизація* (*кочівництво*). Подібними термінами послуговувались і визнані «класики» постмодернізму, достатньо пригадати номадізм Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі.

Трансмодерн — своєрідний мікс модернізму та постмодернізму, предметом уваги якого є різноманітні соціуми, що й не дивно в епоху глобалізації, коли когнітивно-евристичний вектор уваги та зацікавленості зміщується з індивіда та його унікальності на різноманітні типи соціальних спільнот. Трансмодерн — етап розвитку культури після постмодернізму, який не анулює ні модернізм, ні постмодернізм [11].

Гіпермодерн⁴ — світоглядна система «гіперсучасного часу», маркерами якого є культ споживання, гіперіндивідуалізм і маскимальна ступінь відчуження. Перші представники цього напрямку А. Крокер та Д. Кук досить негативно ставилися до теорії постмодернізму, на теренах якої сформувався, визначаючи її як «катастрофу, що стала можливою завдяки веселошам, імплузії сучасної культури в низці панічних сцен в *fin-de-millennium*» [12, р. 8].

На думку Ж. Ліповецьки, гіпермодерн — це радикальний вимір епохи тотального споживання [13]. Тотальне споживання актуалізує творчість, мистецтво стає планетарним феноменом, наслідком чого є естетизація всіх сфер життя, відбувається синтез мистецтва та бізнесу. Постмодернізм — перехідна ланка між класичним та «новим» модерном, яким і є гіпермодерн.

Найбільш успішною варіацією постмодернізму можна вважати метамодернізм, створений Т. Вертмюленом і Р. ван ден Аккером у

⁴ Еволюція гіпермодернізму включає три етапи, представлені відповідно концепціями А. Крокера та Д. Кука (гіпермодерн зосереджується на проблемах тілесності), Дж. Армітаджа та П. Вірільо (акцент на проблемах культури), Ж. Ліповецьки (оспікування стихії споживання).

2010 році. «Лейблом» метамодернізму стає нова чуттєвість, своєрідний синтез іронії, що пронизує сучасну культуру, замінюючи цинізм і відстороненість постмодернізму на щирість та (спів)переживання метамодернізму, а іронію на — пост-іронію.

Закінчити наш короткий огляд «нащадків» постмодернізму варто феноменом діджімодернізму, адже недаремно сучасний етап розвитку суспільства називають «інформаційним». Наша реальність детермінується блогами та соціальними мережами, а мрії та фантазії вкриті щільним флером фантастики, аніме та комп'ютерних ігор. Тому актуальною та цікавою видається спроба поєднати мережеву реальність третього тисячоліття з інтенціями постмодерну, здійснена Аланом Кірбі в роботі «Діджімодернізм. Як нові технології скасовують постмодерн та перевизначають нашу культуру» [14].

Діджімодернізм «оживляє» постмодерністську тему «смерті автора», який формально все ж таки був у будь-якого тексту. В епоху тотальної влади Інтернету й соціальних мереж практично всі «тексти» віртуальної культури є інтерактивними, тому взагалі втрачається функція автора⁵, оскільки споживачі тексту перетворюються на його авторів.

Як бачимо, простір для інтерпретацій і наслідування (заперечення) постмодернізму відкритий, тому що всі розглянуті теоретичні конструкції постпостмодерного ґатунку на відміну від постмодерну не зосереджуються лише на критиці та деконструкції, а прагнуть віднайти та спрогнозувати тенденції розвитку соціуму в XXI ст.

Проблема в тому, що вони концентруються в основному на культурній складовій, залишаючи поза увагою політику й економіку. Усі нові «-ізми» — це лише «симулякри» постмодернізму, бо не можуть адекватно описати сучасний стан суспільства, тому постмодернізм залишається актуальним і в XXI столітті.

Література

1. Рыков А. В. Постмодернизм как «радикальный консерватизм»: Проблема художественно-теоретического консерватизма и теория современного искусства 1960–1990-х гг. Санкт-Петербург: Алетейя, 2007.

⁵ Спробуйте, наприклад, пройти цікавий евристичний квест та визначити автора Вікіпедії.

2. Беньямин В. Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Москва: Медимум, 1996.
3. Хассан И. К концепции постмодернизма. URL: <https://culturolog.ru/content/view/2765/68/>
4. Афанасов Н.Б. В поисках утраченной современности. *Социологическое обозрение*. 2019. Т. 18, № 1. С. 256-265.
5. Harvey D. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell, 1989.
6. Hutcheon L. *The Politics of Postmodernism*. New York-London: Routledge, 2002.
7. Docx E. Postmodernism is dead: Essay. *Prospect magazine*. August, 2011. URL: <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/postmodernism-is-dead-va-exhibition-age-of-authenticism>
8. Марков А.В. Постмодерн культуры и культура постмодерна. Москва: Рипол-Классик, 2018.
9. Brooks N., Toth J. Introduction: A Wake and Renewed? *Supplanting the Postmodern. An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21st Century* / Rudrum D., Stavris N. eds. New York-London-New Delhi-Sydney: Bloomsbury Academic, 2015. P. 183-190.
10. Буррио Н. Реляционная эстетика. Постпродукция. Москва: Ad Marginem, 2016.
11. Magda R.M.R. *Transmodernity: A New Paradigm. Transmodern Theory*. 2017.
12. Kroker A., Cook D. *The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*. Montreal: New World Perspectives, 1986.
13. Lipovetsky G. Time Against Time, or The Hypermodern Society. *Supplanting the Postmodern. An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21st Century* / Rudrum D., Stavris N. eds. New York-London-New Delhi-Sydney: Bloomsbury Academic, 2015. P. 191-208.
14. Kirby A. *Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*. New York: Continuum, 2009.

References

1. Rykov A.V. Postmodernizm kak «radikalnyj konservatizm»: Problema hudozhestvenno-teoreticheskogo konservatizma i teoriya sovremennogo iskusstva 1960–1990-h gg. Sankt-Peterburg: Aletejya, 2007.
2. Beniyamin V. Proizvedenie iskusstva v epohu ego tekhnicheskoy vosproizvodimosti. Moskva: Medyum, 1996.
3. Hassan I. K koncepcii postmodernizma. URL: <https://culturolog.ru/content/view/2765/68/>
4. Afanasov N.B. V poiskah utrachennoj sovremennosti. *Sociologicheskoe obozrenie*. 2019. T. 18, № 1. S. 256-265.
5. Harvey D. The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford: Blackwell, 1989.
6. Hutcheon L. The Politics of Postmodernism. New York-London: Routledge, 2002.
7. Docx E. Postmodernism is dead: Essay. *Prospect magazine*. August, 2011. URL: <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/post-modernism-is-dead-va-exhibition-age-of-authenticism>
8. Markov A.V. Postmodern kultura i kultura postmoderna. Moskva: Ripol-Klassik, 2018.
9. Brooks N., Toth J. Introduction: A Wake and Renewed? *Supplanting the Postmodern. An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21st Century* / Rudrum D., Stavris N. eds. New York-London-New Delhi-Sydney: Bloomsbury Academic, 2015. P. 183-190.
10. Burrio N. Relyacionnaya estetika. Postprodukcija. Moskva: Ad Marginem, 2016.
11. Magda R.M.R. Transmodernity: A New Paradigm. *Transmodern Theory*. 2017.
12. Kroker A., Cook D. The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics. Montreal: New World Perspectives, 1986.
13. Lipovetsky G. Time Against Time, or The Hypermodern Society. *Supplanting the Postmodern. An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21st Century* / Rudrum D., Stavris N. eds. New York-London-New Delhi-Sydney: Bloomsbury Academic, 2015. P. 191-208.

14. Kirby A. Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture. New York: Continuum, 2009.

Надійшла до редакції 25 серпня 2021 р.

Куцепал Світлана Вікторівна


Кафедра теоретико-правових дисциплін
Полтавський юридичний інститут
Національного юридичного університету
імені Ярослава Мудрого
просп. Першотравневий, 5
м. Полтава
536011

Kutsepal Svitlana

Department of Theoretical and Legal Disciplines
Poltava Law Institute
National Law University
Yaroslava Mudroho
Pershotravnevyi ave., 5
Poltava
36011

 <https://orcid.org/0000-0003-3804-6031>

 svetlanakutsepal@gmail.com

 <https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4506>

АТЛАНТИ Й КАРІАТИДИ: ГУМАНІТАРНІ НАУКИ В ЗИНДАНІ СУЧАСНОГО УНІВЕРСИТЕТУ*

Вадим Россман

Анотація. Робота присвячена аналізу сучасного стану гуманітарних дисциплін в університеті. У міру наближення до суспільства всезагальної цифровізації потреба в гуманітарних науках зводиться нанівець, конкуренція за робочі місця інтенсифікується та запити в цих науках замінюються іншими — потребами у вивченні технологій, бізнесу і комп'ютерних наук. Сучасні університети розглядають гуманітарні дисципліни як додаткове навантаження для студентів, якого краще уникати. Це має певні наслідки і для структури сучасного університету, де ефективні менеджери витіснили не надто ефективних професорів.

Гуманітарні науки закономірно опинилися на найнижчій сходинці ієрархії потреб суспільства достатку. Перебуваючи, здавалося б, у природному для себе освітньому ареалі, викладачі гуманітарних дисциплін в університеті виявляються в ролі гостьових робітників. Наразі серед гуманітарних наук створена система оцінки знань, наближена до оцінки виробничих процесів у промисловості, норм виробітку, і, загалом, аналогічна індустріальному масовому виробництву.

Проте фетишизація технічних інновацій часто приховує не вповні раціональний характер соціальних інститутів і стратегій розвитку. Найбільш фундаментальні прорахунки та фінансові витрати пов'язані не з дефіцитом технологій, а з дефіцитом гуманітарного розуміння реальності. У такій системі «ідеальні блага» та гуманітарні потреби лише відзеркалюють закони економізму й нових технологій. В описаній системі не техніка обслуговує людину та її гуманітарні й ідеальні потреби, а людина з її застарілими гуманітарними потребами обслуговує економіку й техніку. Розсудкові економістські побудови, що екстраполюють формули відношень речей на сферу стосунків людей, позбавили університет тієї раціональності, яка здавалося б повинна бути синонімом його назви. Плaskі концепції знання поставили сучасний університет на абсолютно ірраціональній рейці, що призвели до його потворних деформацій.

Ключові слова: крипто-індустріальна революція, гуманітарні науки, криза гуманітарних наук, ідеальні блага.

*Українська версія статті, опублікованої у журналі «Зеркало» (Ізраїль), 58, 2021.

ATLANTIS AND CARYATIDS: THE HUMANITIES IN THE DUNGEON OF A MODERN UNIVERSITY

Abstract. The essay provides an overview of the current position of humanities within contemporary universities with special emphasis on the universities in the United States. The current trend is to suppress humanities in order to better prepare students for their practical careers. In this context humanities are often seen as a burden and a liability rather than an asset. As a result, the courses in classical humanities disciplines are eliminated or downplayed in favor of courses in technology, business, computer science and other STEM disciplines.

This attitude has serious consequences for the structure of contemporary university, where effective managers replace not very effective professors. It is no wonder that humanities occupy the lowest levels in the hierarchy of needs of contemporary consumer society. While it appears that liberal arts professors should feel at home at the university, in reality they are treated there as guest workers. Paradoxically, the neoliberal evaluation system of the performance of the humanities professors acquired many features of the old industrial production system emphasizing quantitative metrics such as number of publications. Ironically, these outdated antiquarian criteria were abandoned long time ago even in the corporate and industrial setting.

Fetishization of technical innovations is an aspect of the ultimately irrational neoliberal system where policy innovations are persistently underestimated and discounted. However, many economic problems have their roots in the negligence of humanitarian issues. In such a system where «ideal goods» are completely neglected humans serve the economy, not the economy serves the humanity. The neoliberal ideologists that dominate in contemporary university administrations project the relationships between things upon the relations between human beings. This attitude deprives contemporary universities of their historical functions and responsibilities and transform them into trade school.

Keywords: crypto-industrial revolution, humanities, crisis of the humanities, ideal goods.

1. Гуманітарні науки давно перетворилися на гуманітарну проблему

На початку XXI століття американські університети заявили про свою орієнтацію на STEM (науки, технології, інженерію і математику). Цю заяву було представлено як певну позитивну програму, що дозволить випускникам університету знаходити робочі місця й успішно інтегруватися до ринків кар'єр і професій. Однак, на практиці ця «гуманітарна» програма давно перетворилася на програму чистки університетів від гуманітарних наук. Сучасні університети розглядають гуманітарні дисципліни як додаткове навантаження для практичних студентів, які розвивають прикладні й ринкові навички й уміння.

У сталінському СРСР існував закон про загострення класової боротьби в міру наближення до соціалізму. Подібно до нього в міру

наближення до суспільства всезагальної цифровізації та добробуту виникла необхідність у чистці університетів старого доцифрового гатунку від токсичних елементів старих гуманітарних наук, які анахронічно й передбачувано тягли донизу показники американських університетів. У міру наближення до такого суспільства, згідно з неоліберальними ідеологами, потреба в гуманітарних науках зводиться нанівець, конкуренція за робочі місця інтенсифікується та запити в цих науках змінюються іншими — потребами у вивченні технологій, бізнесу й комп'ютерних наук. Зазначимо в дужках, що йтиметься насамперед про американські університети, що постають флагманом системи вищої освіти та формують її глобальний порядок денний, хоча країни третього світу часто відтворюють такий підхід в потворно перебільшених і гротескних формах.

Неоліберальна програма трансформації університету на основах STEM виявилася надзвичайно ефективною. Кількість випускників гуманітарних факультетів щороку скорочувалась. Якщо на початку 70-х років минулого століття 38% усіх студентів американських коледжів спеціалізувалися на гуманітарних дисциплінах, то на сьогодні вони складають лише 14%. Водночас фундаментальні гуманітарні дисципліни (філологія, англійська мова і література, історія та філософія) представлені сьогодні лишень 5% студентів. Більшу частину тих, хто підпадає під гуманітарну спеціалізацію, складають випускники допоміжних програм, пов'язаних з етнічними, гендерними й подібними до них культурними навчальними програмами. Склад студентів, що спеціалізуються у сфері філософії, вдалося скоротити до 0,3% від загального числа студентів. За короткий термін (2009–2017) кількість студентів, що спеціалізуються у сфері англійської мови і літератури, скоротилася більше ніж на чверть. Усього за три роки (з 2012 по 2015) кількість випускників історичних факультетів скоротилася більш ніж на 20%. І все це з урахуванням того, що переважна більшість випускників цих факультетів не буде займатися гуманітарними науками професійно, але продовжить свою освіту в школах права та в інших прикладних сферах. Натомість кількість студентів, що спеціалізуються в галузі комп'ютерних наук та охорони здоров'я, подвоїлась з 2009 по 2017 рік¹.

Усередині гуманітарних наук також відбулася важлива диференціація. Найменш корисні та малоперспективні для ринку дисципліни

¹ Long H. The world's top economists just made the case for why we still need English majors. *Washington Post*. 2019. Oct.19.

довелося відсіяти. Більш придатні розділи могли дозовано включатися в контекст, скажімо, когнітивних наук (корисних для програмування та проблематики штучного інтелекту). Деякі з цих наук легше перетворювалися на служниць бізнесу й корпоративності. Наприклад, вивчення іноземних мов було визнане корисним для глобалізації. В епоху холодної війни корисні функції виконувала славістика, що частково фінансувалася Пентагоном. В інших науках віднаходилися корисні компоненти у вигляді, скажімо, розвитку комунікативних навичок для менеджерів і ведення ділового листування. Навіть якісь елементи критичного мислення вдалося пристосувати для освіти адвокатів, бізнес-консультантів або бухгалтерів. Наприклад, відомий єльський економіст Роберт Шиллер зрозумів важливість «наративності» й оповідання історій для випускників школи бізнесу. Уміння розповідати переконливі історії та розуміння «наративності» дозволяє краще обґрунтовувати інвестиційні стратегії та добре сприяє торгівлі акціями на ринку.

Самі гуманітарії з ентузіазмом намагалися перебудуватися й адаптуватися до нових потреб життя то позиціонуючи себе як «цифрову гуманітаристику», то намагаючись представити себе людським виміром бізнесу й технологій, то пропонуючи інженерну, біо- і бізнес-етику як предмети свого головного інтересу. В інших випадках доводилося задовольнятися роллю допоміжної дисципліни під час вивчення природничих наук (скажімо, як навчання поліцейських мови природничих наук в дусі Віденського гуртка).

Найбільш спритні та винахідливі намагалися представити гуманітарні науки корисними для демократії, яка передбачає участь у диспутах і політичних дебатах задля прийняття демократичних рішень. Навички політичного мислення мали виграти від вивчення літератури, історії й особливо — суспільних наук (політології, соціології та інших).

У деяких випадках гуманітарні науки навіть намагалися представити себе як розділ охорони здоров'я, що може допомогти в питаннях збереження психічного й ментального здоров'я². Так, в одній з недавніх репрезентативних монографій великі твори світової літератури постають як джерела корисних навичок («когнітивних технологій») для подолання різних психічних недуг і скрутних ментальних станів³.

² Лу Маринофф, засновник Американської асоціації практичної філософії, прославився своїм тлумаченням філософії як своєрідного антидепресанту, що є альтернативою фармакологічного лікування. Таке лікування, на його думку, має покриватися стандартними полісами медичного страхування.

³ Fletcher A. *Wonderworks: The 25 Most Powerful Inventions in the History of Literature* NY: Simon & Schuster, 2021.

Отже гуманітарні науки виявилися приживалками чи науками «на підхваті», уписаними в self-help революцію, яка стала частиною величезної багатомільярдної індустрії. Дещо навіть розчинилося в індустрії розваг, частиною якої вважається видавничий бізнес.

Ситуація, що склалася, часто презентувалася як природна й «ринкова». За примітним зауваженням одного з авторів, студенти голосують проти гуманітарних наук ногами, подібно до того, як жителі слаборозвинених країн обирають життя в більш забезпечених країнах. На думку неоліберальних публіцистів, потреба у вивченні гуманітарних дисциплін стрімко зменшилася через низку об'єктивних причин. Інтернет став благодійною протигагою монополії на знання, які довгий час перебували під контролем професорів класичних гуманітарних дисциплін. Онлайн освіта зробила сферу знання більш доступною, і професори втратили свою монополію на доступ до засіків знань. Університети ліги плюща отримали можливість транслювати свої знання на глобальні багатотисячні аудиторії. Як наслідок, стара модель передачі знання втратила свою релевантність. Дійсно, астрономічне підвищення вартості навчання за відсутності кар'єрних можливостей у галузі гуманітарних наук зробили вибір студентів цілком логічним. Природність подібної ситуації та закони падіння попиту на гуманітарне знання ми обговоримо докладніше.

2. Викладачі як гастарбайтери

Оскільки університети давно втратили свою автономію та стали провінціями або колоніями корпорацій і чиновників, то вони практикують виключно діловий підхід до гуманітарних наук. У міру оптимізації незмірно збільшився адміністративний апарат сучасного університету, де ефективні менеджери витіснили не надто ефективних професорів. Витрати університету на адміністрування, що становлять фракцію загальних витрат (майже чверть у 80-і роки), практично зрівнялися з витратами на власне освітній процес⁴. Особливо не заглиблюючись в марксистську критику, усе ж варто звернути увагу на кілька важливих фактичних моментів.

За умови драматичного збільшення кількості студентів склад штатних професорів університету в галузі гуманітарних наук вдалося

⁴ Zywicki T. The Changing of the Guard: The Political Economy of Administrative Bloat in American Higher Education. *George Mason Law & Economics Research Paper*. No. 17-12. Mar 2017.

також зберегти на рівні близькому до 80-х років. Замість опори на атлантів штатних вчених, університети все більше виставляють ваговиті блоки навчального процесу на каріатид з ад'юнкт-професорів. Якщо ще в 80-і роки ад'юнкт-професори становили 25% викладачів, то на сьогодні це не менше 75% викладачів. У гуманітарних науках цей відсоток, очевидно, ще вищий.

Усьому цьому сприяє також диференційована оплата праці, прямо пропорційна внеску кожної з груп наук у добробут суспільства. Гуманітарні науки закономірно опинилися на найнижчій сходинці ієрархії потреб суспільства достатку, згідно до їхнього внеску в його потреби. Якщо в державі Платона філософи були піднесені на найвищу сходинку соціальної піраміди, то неоліберальна ідеологія закономірно знайшла їм місце біля її підніжжя.

Сучасний університет поставив гуманітаріїв у становище гастарбайтерів, закріпачених безпосередньо родом своєї діяльності. Якщо раніше факультети гуманітарних наук називали «вежами зі слонов'ї кістки», то сьогодні вони набагато більше схожі на гетто зі своїм невідворотним юденратом. Якщо професори інших наук затребувані за межами університету, то у випадку гуманітарних наук академія володіє монополією на сферу їх зайнятості. Ця ситуація, з одного боку, виправдовує диференційовану оплату праці, а з іншого, дозволяє університетам удаватися до будь-яких прийомів експлуатації й оптимізації гуманітарної робочої сили. Тому перебуваючи, здавалося б, у природному для себе ареалі проживання, викладачі гуманітарних дисциплін в університеті виявляються по суті в ролі гостьових робітників. Хоча затребуваність професорів інших наук за межами університету не завжди є очевидною, інерція неоліберального мислення вважає за необхідне компенсувати їх за тими розцінками, які здаються їм більш ринковими. Отже, гуманітарії стають легкою здобиччю для самого університету, який уміло користується тим, що головною сферою застосування знань і природним первинним середовищем існування для гуманітарія є сам університет. Тому оплата ад'юнкт-професорів приблизно відповідає рівню оплати робітників низької кваліфікації. Парадоксальним чином позиційовані як гуманітарні інституції, університети по суті звільнені від загальних вимог і стандартів охорони праці, прийнятих у корпоративному світі, одночасно адаптуючи деякі найбільш витончені форми експлуатації, які давно були зжиті в самих корпораціях.

Водночас високий рівень конкурентності, здавалося, мав би сприяти висуванню на професорські посади блискучих і видатних учених,

в умовах неоліберальної системи змагальність цілком передбачувано призводить до іншого результату. Конкурентна система винагороджує конформізм і лояльність системі, зокрема лояльність сформованим науковим школам, трендам та інтелектуальній моді. Свобода висловлювань за таких умов стає досить проблематичною, особливо для безправних ад'юнкт-професорів, які забезпечують переважну частину освітнього процесу. Незатребуваний за межами університету професор, ще й обтяжений малочитабельними «публікаціями», готовий на будь-який компроміс і навіть на найбільш бюрократичну систему оцінювання ефективності. Саме тому в таку кар'єру найкраще вписується юденрат, тобто когорта тих, хто не тільки слідує стандартам неоліберальної академії, побудованої на індустріальних нормах виробітку, але й самі є провідниками цих стандартів.

Університетам вдалося провести свого роду революцію в оцінці та ставленні до гуманітарних наук. Дещо умовно її можна назвати крипто-індустріальною. Наразі серед гуманітарних наук створена система оцінки знань, наближена до оцінки виробничих процесів у промисловості, норм виробітку та, загалом, конгеніальна індустріальному масовому виробництву. Тому що моделі мислення, які виникли на основі індустріального виробництва, поступово витіснялися в галузях, більш важливих для суспільства й економічного зростання, у сфері гуманітарних наук різні традиційні індустріальні показники, на кшталт, кількості статей на рік, кількості обслужених студентів, відсотка студентів, які знайшли роботу в корисних сферах, якраз уперше в історії цих наук зайняли найбільш примітне й почесне місце.

Гуманітарна наука має бути максимально дотична до роботи індустріального робітника, а адміністративна звітність має не просто доповнювати роботу, але, в ідеалі, зливатися з нею. Наукова стаття перестала бути одиницею наукової творчості, а перетворилася швидше на посвідчення «роботи», одиницю бухгалтерської звітності. Власне кажучи, сьогоднішня наукова стаття і виглядає підозріло схожою на певного роду фінансовий звіт. На це вказує також і вимога регулярності таких звітних публікацій. Оскільки основною діяльністю професора є викладання, публікації набувають форми оброку або виплати недоїмок в системі феодалного господарства. Крім того, публікаційна активність постає в ролі головної сфери для конкурентної боротьби, що має стимулювати продуктивність праці.

Гуманітарні науки живуть дозвіллям. Давньогрецька *схоле*, або школа, якраз і означала дозвілля, учені бесіди («заняття на дозвіллі, розмови») та шанувалася з часів Арістотеля не просто як гідний

спосіб життя, але і як особлива інтелектуальна чеснота. Неоліберальне бачення світу створило умови для мінімізації або усунення дозвілля як компоненту життя професорів гуманітарних дисциплін. Тому життя професора сучасного університету багато в чому втратив свою привабливість.

Капіталістична субкультура розділяє будь-який час на робочий і на дозвілля, природно відносячи культуру до сфери дозвілля. Категоричний імператив Канта вимагає чистоти мотиву та виключення мотиву задоволення з морального вчинку. Фрідріх Шиллер жартував стосовно цього принципу: «Добро треба творити з огидою». Так само неоліберальний підхід передбачає, що жодна робота не може робитися задля задоволення, тому й заняття гуманітарними науками мають бути наділені атрибутами неприємної роботи. Водночас мимовільні супутні задоволення передбачають серйозне зниження оплати праці. Якщо навіть сам гуманітарій намагається перетворити свою працю на творчість, закони ринку вимагають перетворення творчості на роботу.

Філософія та гуманітарні науки завжди приятелювали з музами. Багато напрямів у філософії наближалися та надихалися різноманітними напрямками мистецтва. Університет уважався, крім усього іншого, ще й оселею муз. Так, Артур Шопенгауер писав, залишаючи Берлін в ході наполеонівських воєн в 1813 році: «Коли на початку цього літа гомін війни досяг Берліна, де я вивчав філософію, і місто покинули музи. . . я пішов слідом за ними, бо лишень їм я присягав на вірність». Сучасний університет давно відступився від муз, присягнувши на вірність стандартам науковості, але тієї помилкової науковості, яка виключає мистецтво або ставиться до нього з підозрою.

Висококонкурентне середовище сучасних університетів надто віддалене від самої сутності гуманітарних наук і постає прямим антиподом філософського або будь-якого іншого здорового гуманітарного мислення та способу життя. Промінню сонця й духу вольності все важче проникати в казенне, муроване й поросле мохом житло гуманітарних факультетів. Тож філософія й інші гуманітарні науки неминуче марніють і деградують, опиняючись у зиндані корпоративного мислення й іншої індустріальної муштри.

3. Про публікації

Новій системі вдалося укласти строкаті процеси й жанри виробництва знання в русло єдиних стандартів. Виробництво «публікацій» ви-

тіснило або маргіналізувало такі жанри, як: інтелектуальний маніфест, есе, афоризм, проби, сума, трактат, діалог, памфлет або схолю як неточні й малоперспективні в широкій перспективі зростання знання і прогресу. Подібно до Чичикова, який скуповував мертві душі, сучасні університети полюють за мертвими душами публікацій. Чим більше мертвих душ, тим більш заможним і престижним є університет, і тим вигідніше місце він займає в рейтингах. У міру наближення до цифровізованого суспільства паперообіг публікацій непомірно збільшується.

Ця фіксація на «публікаціях» дозволила зробити гуманітарні науки більш прозорими з погляду адміністрування, але перетворила їх на майже непомітні з позиції суспільства. Публікації виявилися ізольованими в спеціалізованих журналах, які, як відомо, майже ніхто не читає. Є різні способи знищити і знешкодити думку. Один з них — покласти її в колумбарій якогось наукового журналу, який має *high impact* фактор (зауважимо в дужках, що відмінність «впливового» — *high impact* — від «невпливового» — *low impact* — журналу становить у найкращому випадку кілька десятків читачів). За оцінками самих наукометристів, середня кількість читачів наукової статті наближається до цифри 0,6. Середня стаття в науковому журналі, де практикується внутрішнє рецензування, читається до кінця не більш, ніж десятьма читачами. Половина зі статей прочитується виключно редактором номера та рецензентами; 82% статей не процитують жодного разу. Навіть ті статті, які цитуються, у 20% випадках не були прочитані. Деякі важливі академічні журнали, дорогі та закриті без підписки, мають всього кілька передплатників у таких гігантських країнах, як Індія або Індонезія⁵.

У пристойному товаристві завжди вважалося негожим постійно говорити. Безперервний процес писання, нав'язуваний сучасним університетом, здається ще менш пристойним. Головне право гуманітарія — це право частіше думати, що писати. Тим більше, якщо йдеться про написання маси непотрібних статей, яких ніхто не читає. «Постав» (*Gestell*), що виливається в безперервний потік публікацій, намагається поставити на індустріальні рейки складний і парадоксальний процес творчості. Мислителі минулого роками висиджували свої ідеї як золоті яйця, у той час як в сучасній академії виробництво публікацій і їхній паперообіг стали рутинним ірраціональним і глибоко патологічним процесом⁶.

⁵ Lattier D. Why Professors Are Writing Crap that Nobody Reads. *Intellectual Takeout*. 2016. Oct.26.

⁶ Нагадаємо читачеві, що радянському агенту Кіму Філбі саме завдяки вимозі

Істина та сум'яття наукового пошуку губляться в мороці безглузких трафаретних «публікацій». Актори інтелектуального театру і їхні думки тонуть в масовці публікацій, яка підміняє собою саму виставу.

Ми дуже багато знаємо про філософів минулого лише за кількома їхніми афоризмами. Людвіг Вітгенштейн за все своє життя опублікував лише невелику книжечку, одну статтю й одну рецензію. Гайдеггер не написав жодної статті за ті 10 років, що передували публікації його роботи «Буття і час». Нічого не опублікував і, окрім записничків, за все своє життя не написав Чарльз Пірс, імовірно, найвидатніший американський філософ. Уся прижиттєво опублікована спадщина Олександра Кожева зводиться до кількох статей і літературних рецензій. За надмірну літературність есеї Сартра не були б зараховані сучасними університетами як публікації. Іммануїлом Кантом, який написав усі свої відомі твори в дуже зрілому віці, сучасний університет грав би в пінг-понг. Якби скупий на публікації класик аналітичної філософії Едмунд Гетге (його стаття з теорії пізнання у три сторінки, яку він написав під тиском колег в 1963 році, «відразу змінила напрямок розвитку епістемології») народився двадцятьма роками пізніше, він би втратив будь-які шанси на працевлаштування та професійний статус у сучасному університеті.

4. Нова етика та гуманітарні науки

Організація науки у вигляді гетто та її відрив від мистецтва й живого життя за межами академії не могли не позначитися на самому характері гуманітарного знання. Замість низки цікавих *-ізмів*, що виникли в гуманітарних науках у ХХ столітті, їх новизна стала обмежуватися «поворотами» (лінгвістичним, просторовим, візуальним та іншими), що тимчасово компенсували відсутність оригінальної думки та приховали звичайний доктриналізм.

Нова конституція університету й геттоїзація оголили або суттєво загострили багато родових слабкостей гуманітарних наук, які обсідали їх протягом усієї їхньої історії: ускладнена та часто безглузда «пташина мова», орієнтація не на вирішення конкретних проблем і питань, а на їх «замовляння», претензійність, недостатня точність формулювань, абстрактні або спекулятивні міркування, не підкріплені

постійних і частих звітів від працівників вдалося свого часу повністю паралізувати роботу британської контррозвідки MI-6. Адміністраторам освіти нерідко вдається відволікти й розладнати роботу гуманітарних науковців подібними способами.

достатньою фактичною базою. Однак, ці недуги не залишалися непоміченими самими гуманітарними науковцями.

Замість класичних проблем гуманітарні науки зосередилися на «мікронаративах», проблемах меншин і «новій етиці». Серед гуманітарних наук відбувся такий собі «моралістичний» поворот, який був тісно пов'язаний із критикою імперіалізму, колоніалізму, сексизму, расизму та інших соціальних недуг. Багато в чому легітимна, ця критика виявилася розбалансованою та призвела до переродження гуманітарних наук у *grievances studies*, карикатурні науки про образи та жертви історії. В усякому разі саме ця проблематика віктимності стала найбільш помітною в публічних дебатах.

Консервативні критики скористалися цією ситуацією. У їхньому уявленні гуманітарні науки стали зображуватися як підривна ліва ідеологія, представлена численними шарлатанами та суто спекулятивними ідеями. Тінь такого уявлення впала і на університет як такий, де гуманітарні дисципліни парадоксальним чином давно перетворилися на невеликий периферійний анклав. Однак, саме консервативні критики якраз і були вільними й мимовільними творцями цього «моралістичного повороту». Та траєкторія трансформацій, що виникла в гуманітарних науках, безумовно, сама була інспірована системою цінностей неоліберальної ідеології, що прагне відшукати у всьому утилітарну користь.

Для консерваторів і ретроградів найціннішою частиною гуманітарних дисциплін завжди була їхня політична економія та «додатковий продукт». «Додаткова вартість», або *output* гуманітарних наук, — це, безумовно, мораль, яку вони мають пропонувати суспільству. В оптиці неолібералізму мораль являє собою спільний знаменник і головний зміст усіх гуманітарних наук, а нігілізм, моральний релятивізм і відсутність чітких моральних стандартів є наслідком їхніх помилкових орієнтирів, у чому й дорікав сучасному університету Аллан Блум у своїй відомій книзі⁷. «Нова етика», що знайшла своє головне концентроване вираження в різних культурних, гендерних, етнічних і подібних до них навчальних програмах (зокрема й у критичній расовій теорії), у такий спосіб виявляється логічним наслідком і зручним доповненням до саме такого редукаціоністського розуміння гуманітарного знання. «Дисидентські» і, в тому числі, антикапіталістичні цінності прекрасно послуговуються цілям маркетингу. Тому ці позиції чудово адаптують

⁷ Bloom A. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. NY, 1987.

не тільки елітні коледжі, де зародилися й існують ці програми, але й самі корпорації. Розвиток «моралістичних» наук з їхнім пафосом морального обурення та культурою «шеймінгу» кооптували університети у вже наявну систему. Моралістична словесна війна в елітних коледжах покликана засвідчити приналежність цих коледжів до сил опору, тому що в реальності вони є не просто породженнями, а й органічною частиною наявної системи.

Гуманітарні науки називалися моральними науками (Moral Sciences) ще за часів Джона Стюарта Мілля. Але той сенс, який вкладає в терміни «мораль» і «етика» сучасний університет, суттєво змінився з тих давніх часів. Раніше «моральними науками» іменувалася етика, у якій йшлося про аналіз цінностей, якісних характеристик людського життя загалом, його цілей та орієнтирів. Власне економіка також уважалася частиною етики, й економічні теорії Адама Сміта, Девіда Юма і Дж. Ст. Мілля належали до сфери моральної філософії. Сьогодні, скоріше, навпаки, сама мораль мислиться в неоліберальному контексті як корисна частина економіки. На відміну від семантики та прагматики мови, панорамних історичних досліджень або анатомії роману, мораль прекрасно вбудовується у виробничий ланцюг.

Таким прикладом може служити «об'єктивістська етика» Айн Ренд, яка безпосередньо виводиться з капіталістичних принципів *laissez-faire* та фетишизованого права приватної власності. Добробут світу, за Ренд, спочиває на плечах атлантів-підприємців, яких посередні люди паплюжать і переслідують. У своєму головному романі про Атланта, який розправив плечі⁸, вона не просто виправдовує капіталіста, що прагне до багатства й індивідуального достатку, а й показує його як невинну жертву, довічно гнану ледачою більшістю менш успішних людей, які прагнуть паразитувати на капіталістах і підприємцях⁹. Подібну ідеологію віктимності наслідує по суті чужа для Ренд «нова етика», яка, як і рендівська «об'єктивістська етика», зосереджена на моральних приписах і оцінках, на протигагу тій етиці, яка склалася у філософській традиції.

Моралістичний погляд на речі був частиною гуманітарного знання,

⁸ Одна з переліку організацій, присвячених поширенню та популяризації філософії Айн Ренд, називається Товариством Атланта (The Atlas Society).

⁹ Утопічна країна, куди тікають із країни невдах атланти-підприємці, називається у Ренд Атлантидою. Капіталістів там не обтяжують вимогами суспільства та його бюрократів, замість паперових грошей циркулюють справжні золоті долари й відсутня зайва регламентація бізнесу. У сучасній перспективі ця Атлантида трохи нагадує офшорну зону.

але він зазвичай стосувався найнижчих дидактичних жанрів літератури. Ніякої моралі немає в епосі або трагедії, але вона є в байці або сатирі. Моралістичне бачення гуманітарних наук і літератури, близьке до неоліберальної свідомості, залишає мало місця для такого широкого тлумачення. Етика, у межах якої органічно жила економіка, виходить далеко за його межі. Цю ідею можна проілюструвати словами Мартіна Гайдеггера, який вважав, що навіть твори Арістотеля не дають досить точного уявлення про етику давніх греків. Про етику давніх греків правильніше судити не за Арістотелем, а за драмами Софокла.

5. Гуманітарні науки як частина інфраструктури

Економісти давно звернули увагу на те, що недостатні інвестиції в інфраструктуру, що є частиною публічної сфери й фінансується державою, призводить до надзвичайно несприятливих наслідків для економіки загалом. Але, окрім фізичної інфраструктури, існують також соціальна (наприклад, системи освіти й охорони здоров'я) й інтелектуальна інфраструктури. Недоінвестування в цих сферах менш помітне в короткостроковій перспективі, але спричиняє глибокий і довгостроковий вплив на всю динаміку соціального життя, зокрема й економічне.

Виробничі потужності є першим рівнем економіки. Фізична інфраструктура робить можливою роботу основних засобів виробництва. Наступним шаром інфраструктури виступає більш тонкий і менш помітний рівень *інфраструктури смислів*, який і робить можливим соціальне життя загалом й економіку зокрема. Саме цю тонку, ефірну інфраструктуру смислу підтримує та плекає гуманітарне знання. Ми робимо категорійну помилку, зіставляючи гуманітарні науки з прикладними допоміжними дисциплінами. Гуманітарні знання — це ті знання, що складають мету самі по собі й утворюють горизонт смислу, у контексті якого стають можливими всі інші форми соціального життя. Гуманітарні знання стосуються найбільш глибинних потреб людей та інтересів самопізнання. Відтак вони самі створюють ту субстанцію людського досвіду і ту шкалу, якою може вимірюватися цінність будь-яких інших знань. Ці знання не вичерпуються своєю академічною функцією і входять до складу публічної інфраструктури, а саме — ідеальної її частини. Вони тримають на собі небо всіх наук і мистецтв. Блага, якими є гуманітарні науки, належать до категорії, яку британський філософ Генрі Сіджвік назвав «ідеальними благами»,

відмінними від інших публічних і приватних благ.

Фетишизація технічних інновацій часто приховує не вповні раціональний характер соціальних інститутів і стратегій розвитку. Але найбільш фундаментальні прорахунки й фінансові витрати пов'язані не з дефіцитом технологій, а з дефіцитом гуманітарного розуміння реальності. Головні й найбільш важливі інновації майбутнього неминуче будуть спиратися не стільки на техніку, скільки на інновації в галузях програм і стратегій розвитку (policies). Такі програми, безсумнівно, орієнтуються не тільки на створення нового, а й на усунення зайвого й очищення від надлишкового. Саме таку негативну, але очисну роль в нашому когнітивному процесі може відігравати філософія. Якщо приписувана Леві-Строссу фраза, якої він ніколи не вимовляв («XXI століття буде століттям гуманітарних наук — або його не буде зовсім»), має сенс, то він полягає саме в орієнтації на інший альтернативний тип інновацій.

6. Про єдність наук

Неоліберальна свідомість бачить царство знань не як щось об'єднане системою внутрішніх зв'язків, а як систему, об'єднану економічною користю. Вона схильна дивитися на ККД наук виключно з позиції господарства та ланцюгів доданої вартості. Неолібералізм не розуміє єдності знання й мистецтва, єдності філософії та науки, заснованої на тих унікальних аспектах життєвого досвіду, які стають предметом їхньої уваги. Сортуючи науки за їхньою корисністю, він опиняється в ситуації ведмеда з російської народної казки, який не зміг впоратися з проблемою «вершків і корінців». У невмілого механіка, який взявся збирати складний механізм, обов'язково залишається купа зайвих шестерінок. Так само в неоліберала, який береться за впорядкування гуманітарних наук, відписуючи різні їхні розділи до різних відомств згідно з їхньою корисністю, більшість деталей виявляються зайвими.

Подібно до того, як слова проростають зі свого коріння, весь спектр сучасних наук виростає з наук гуманітарних, що інтегрують людський досвід. Той грандіозний синтез наук і мистецтв, який склався у традиційному університеті, неможливо було б помислити поза контекстом гуманітарних наук.

Пізній Платон відмовився від свого панейдетичного погляду на світ, залишивши ідеям тільки сфери математики й етики (Кант пізніше

поіменує ці сфери «зоряним небом» і «моральним законом в людині»). Далеке (зоряне небо) та близьке (людина) об'єднані загальним фундаментом ідей, хоча наше знання про близьке найчастіше буває набагато менш точним, ніж наше знання про далеке. Природознавство об'єднане математичними ідеями, а коло гуманітарних наук — етикою, яка, вочевидь, аж ніяк не зводиться до моралі.

В основі всіх наук лежать ідеї, які консолідують усе коло людських знань. Математику та природничі науки можна порівняти з атлантами, а гуманітарні науки — з каріатидами. У соціальних науках з їхніми якісними й кількісними методами етика й математика змішані в певних пропорціях, доповнюючи одна одну. Платон застерігав від занять математикою в тому сенсі, як це роблять торговці (Держава, 525cd): математика та природничі науки причетні до духовних смислів і пронизані спільним із філософією логосом. Закономірно, що вища академічна ступінь у всіх дисциплінах отримала назву «доктора філософії»; адже вона передбачає здатність до синтезування ідей поза вузькими дисциплінарними рамками й розуміння їхніх філософських підстав. Найвищі досягнення в будь-якій із часткових наук передбачають вічне повернення до інтелектуальних витоків, до тих горизонтів смислу, які були закладені в систему знання філософами давнини.

Гуманітарні науки є хранителями ключів горішнього світу. Вони створюють те середовище, те повітря і той простір, які уможливають будь-яку іншу, зокрема, саму ж прикладну науку. Вони є свого роду зрошувальною системою, а також засобом, що очищує. Коріння всіх наук ідуть у філософію і в гуманітарний інтерес. На основі гуманітарних наук, на їхній платформі, тільки й може виникнути осмислений консенсус щодо суспільного добробуту й публічних благ.

Неоліберальна свідомість наразі майже узурпувала економіку й повністю емансипувалася від етики, гуманітарної науки, з якою вона була органічно пов'язана з часів Арістотеля. Ця економіка, з її помилковими очевидностями, сьогодні позиціонує себе як точну науку, хоча ця точність ґрунтується на власній внутрішній і досить спірній системі посилок.

7. Переворот Птолемея

Неоліберальний спосіб мислення найбільш схожий на систему Птолемея в астрономії. Свого часу лібералізм і позитивізм зробили коперніканську революцію в галузі мислення та політичної філософії.

Якщо з позиції традиційної політичної філософії сонце соціального життя обертається навколо загального блага, то лібералізм проголосив сонцем приватні інтереси громадян. Спільне благо виникає тільки на основі приватних інтересів, які завжди мають знаходитися в центрі уваги. Окремі вади можуть перетворюватися на громадянські чесноти, водночас безпосередня орієнтація на загальне благо спричиняє авторитарні тенденції. Якщо традиційна політична філософія спиралася на метафору «зрячості» та споглядання сутностей (розумний зір Платона), то лібералізм запропонував метафору сліпоти та презумпцію незнання. Ми не знаємо, що таке вище благо, бо ніхто не може претендувати на знання вищого блага і громадського інтересу. Суспільне благо — це те, що в Адама Сміта забезпечується «невидимою рукою» ринку. Справедливість Джона Ролза неможливо побачити і філософський аналіз цієї категорії неминуче починається з «вуалі невідання» (veil of ignorance). Ми не можемо знати істини, а тому завжди маємо починати із сумніву. Зримі «істина» та «справедливість» у тенденції стають джерелом тиранії.

Позитивізм, в особі Віденського гуртка й Вітгенштейна, переорієнтував філософію на науковий або «позитивний» лад. Якщо раніше сонце філософії оберталося навколо великих ідей та метафізик, то позитивізм переорієнтував філософію на логіку, логічний аналіз мови науки й повсякденної мови, зблизивши філософію з іншими конкретними науками.

Виникнувши як цікаві авангардні напрямки в науці, лібералізм і позитивізм стали важливими віхами в розумінні завдань соціальних і гуманітарних наук й цікавими авангардними уявними експериментами. Подібно до того, як російські футуристи намагалися скинути з пароплава сучасності Пушкіна та всю попередню культуру, лібералізм спробував позбутися від анахронічної концепції загальної користі, а позитивізм спробував позбавити філософію та інші гуманітарні науки від старої метафізики й спекулятивного мислення загалом, поставивши філософію на рейки фактів і логічних побудов, що по суті є стовповою дорогою всіх інших наук. Якщо раніше логіка вважалася інструментальною частиною філософії, яка обслуговувала її змістовну сторону, то логічні позитивісти перетворили її на центральну частину всієї філософії. Тим самим лібералізм і позитивізм оживили старі дискусії і внесли свіжий струмінь у сприйняття багатьох наукових проблем.

Однак, сьогоденні епігони цих традицій, зокрема, в особі неолібералізму, і новітня редакція позитивізму, призвели до рецесії вкрай консервативного й архаїчного мислення, здійснивши свого роду пере-

ворот Птолемея в соціальних і гуманітарних науках.

Замість авангардних ідей сучасна версія позитивізму зумовила стерилізацію філософії та інших гуманітарних наук, спроби відірвати їх від життєдайного зв'язку з мистецтвом і з різноманітним людським досвідом. Фрагментаризація знання стала неминучим наслідком прагнень «нормалізувати» філософію та перетворити її на суто конкретну науку. Орієнтація на факти і логіцизм також не призвели до позбавлення від метафізики, перетворившись на вкрай спекулятивні побудови, які отримали назву аналітичної метафізики. Полум'я Віденського гуртка, з його авангардним пафосом переоцінки цінностей, згасло, змінившись плоскими схоластичними побудовами¹⁰.

Сучасний неолібералізм відкинув категорію суспільного блага, замінивши його орієнтацією виключно на приватні інтереси. Апеляція до суспільного блага, що постала важливою, якщо не центральною частиною політичної програми лібералізму, була проголошена рецидивом авторитарного мислення, а інститут держави піддався огульному шельмуванню. Презумпція незнання, яка лежала в основі лібералізму, перетворилася на презумпцію знання та первинності економічних інтересів. Стурбованість лібералізму надмірним втручанням держави у справи громадянського суспільства змінилася спробами неолібералів використати державу як інструмент для проведення антидемократичних реформ й активними ідеологічними диверсіями в політику. Якщо лібералізм намагався більш строго окреслити сферу легітимних повноважень держави та права, то неолібералізм акцентував на ворожості до держави загалом. Теза про суспільне благо як про комплексну складову приватних благ була замінена на тезу про те, що орієнтація на інтереси багатих не повинна залишити голодними й бідних також. Нарешті, якщо класичний лібералізм був етико-політичним вченням і представляв економіку як частину моральної філософії, то неолібералізм позиціонував економіку як вищу інстанцію, що диктує закон усім іншим сферам життя.

У системі Птолемея не існує ніяких загальних завдань суспільства чи орієнтації на якість життя громадян, хоча б навіть в агрегатному стані. Тут панує завдання примноження багатства, фетишизм ВВП та

¹⁰ Цікаво відзначити, що в роботах ранніх позитивістів проявляються цілком неоліберальні тенденції. Так, Огюст Конт, полемізуючи з ідеєю Сен-Симона про те, що державою має правити рада вчених, наполягав на тому, що влада в державі може бути довірена тільки банкірам. «Соціократія» Конта виявляється владою технократів і неолібералів, які зрозуміли соціальну реальність набагато краще за науковців.

інших економічних показників. Ніякого загального блага, невидимого й непізнаваного, окрім самої процедури отримання такого блага через економічні інститути, у неоліберальній системі просто не існує.

У неоліберальній системі сонце економіки, яка повністю охоплює собою все соціальне життя, обертається навколо матеріальних потреб. Неолібералізм не помічає гуманітарного характеру тих проблем, які він намагається вирішити, та представити в контексті оптимізації.

Переворот Птолемея передбачає рух від цілісності людського досвіду до натуралістично зрозумілих потреб і технологій максимізації. Тому й гуманітарні науки, що не стали служницями STEM, виявляються в цій системі нелегітимними й небезпечними. Вони можуть надбудовуватися над матеріальними потребами лише у вигляді хобі або індустрії розваг. Вони привносять у кругообіг попиту і пропозиції невраховані й небезпечні ідеальні добавки. У такій системі «ідеальні блага» й гуманітарні потреби світять тьмяним відбитим світлом економізму та нових технологій. В описаній системі не техніка обслуговує людину та її гуманітарні й ідеальні потреби, а людина з її застарілими гуманітарними потребами обслуговує економіку і техніку.

8. В гостях у Джона Мейнарда Кейнса: про користь гуманітарних наук

Кейнс писав, що ми живемо у світі достатку з ментальністю дефіциту (*We live in the world of abundance with the mentality of scarcity*). Він уважав, що у світі близького майбутнього економічно необхідним буде робочий час, обмежений 15 годинами на тиждень¹¹. В економічній системі, де все більшу роль будуть відігравати роботи, така перспектива не здається нереалістичною, особливо з огляду на зміну самої парадигми споживання. Водночас характер споживання багато в чому буде залежати від сприйнятливості до гуманітарних наук.

Як вважав Кейнс, в основі будь-якої непрацюючої економічної доктрини лежить деяка непридатна й архаїчна філософія, яка не стала предметом рефлексії. У ролі такої доктрини якраз і опинився сам неолібералізм, який спробував заповнити собою ту порожнечу, що виникла у знанні внаслідок маргіналізації гуманітарних наук. Будь-яке відкидання філософії обертається створенням її сурогатних форм, чим по суті і є неолібералізм і його похмурий супутник — позитивістське мислення. Природним доповненням неолібералізму є

¹¹ Keynes J. *Economic Possibilities for our Grandchildren*. London, 1930.

сурогатні форми гуманітарного знання та серія підмін. Історія підмінюється патріотичним вихованням, етика — мораллю, параметри якості життя — економічною ефективністю.

Тож головна проблема економізму полягає не в тому, що він не товаришує з гуманітарними науками, а в тому, що він відстоює ідеї геть непридатної економіки. Усупереч очевидності та своїм власним практикам, неолібералізм трактує людські потреби в натуралістичному ключі, удаючи, що вони є певними природними сутностями. Якби це було так, то в людей навряд чи була б потреба в яхтах, ювелірних прикрасах і розкішних віллах. Однак, саме споживання товарів та інших благ нерідко вимагає не меншої освіченості, аніж їхнє виробництво. Очевидно що це стосується не тільки сиру, вина або автомобілів, а ще й більшою мірою музики, предметів мистецтва або продуктів гуманітарних наук. Більш тонкий і рафінований продукт вимагає для свого споживання більш істотних і довгострокових зусиль. Однак, ще важливішою і набагато складнішою субстанцією для споживання є саме час, який людині в недалекому майбутньому потрібно буде навчитися грамотно споживати. Отже гуманітарна освіта, забезпечує не стільки виробництво, скільки споживання. І якщо в конвенційній економіці виробництво та споживання суворо розділені, то в новій економіці саме споживання є найважливішою частиною самого виробництва.

Потреба людей у гуманітарному знанні, по-перше, набагато природніша, порівняно зі споживанням більшості інших товарів (на це вказує хоча б той факт, що, незважаючи на мізерну винагороду і досить жорсткі заходи проти гуманітарного знання, люди зберігають до них величезний інтерес). По-друге, суспільство та держава цілком легітимно можуть визнати в них ті важливі «ідеальні блага», як їх назвав британський філософ Генрі Сіджвік, які мають усебічно підтримуватися в силу своєї суспільної користі. Економічні екстерналії гуманітарних наук цілком очевидні навіть із позиції традиційної економічної науки.

Тут доречно покликатися на сучасне економічне дослідження, цікаве не стільки кількісними викладками (можливо, спірними), скільки самою постановкою питання. У цьому дослідженні йдеться саме про суспільну користь різних професій, яка не просто не збігається, а часто опиняється у зворотній залежності до системи компенсацій у цих галузях. Так, якщо професії фінансиста, рекламіста чи маркетолога мають негативний коефіцієнт суспільної користі, то у професій учите-

ля, ученого та викладача ЗВО цей коефіцієнт дуже високий¹². Частка цінності, не врахована в заробітній платі, значно зростає у випадку гуманітарних наук.

Головний дефіцит сучасного світу — це дефіцит сенсу та смислових зв'язків. Головна ж тема філософії та гуманітарних наук — це смислова єдність світу, який в неоліберальній системі розпадається на фрагменти, об'єднані лише монетизацією й економічними зв'язками.

9. Гуманітарні науки й аристократія

Уподобання сучасних американських університетів, дійсно, мають глибокі національні корені, відображають певні тенденції американського мислення (антиінтелектуалізм) та сходять до забобон деяких батьків-засновників, які, зрештою, характеризують не найсильніші сторони їхнього мислення. Так, Бенджамін Франклін в особливій записці про осіб бажаних і небажаних для імміграції в Америку насамперед згадує аристократію, за якою одразу йдуть люди творчих професій. Серед украй небажаних згадуються зокрема художники (живописці, скульптори й люди інших творчих професій), роботи яких «скоріше цікаві, ніж корисні» (*curious rather than useful*)¹³. До цієї категорії «непідходящих осіб» (*improper Persons*), безсумнівно, можна віднести практично всіх гуманітаріїв. Франклін був стурбований тим, що в силу невігластва та помилкових очікувань ці «непідходящі особи» прийдуть до Америки й будуть розчаровані. Будучи блискучим ученим, Франклін водночас був ексцентриком, відрізнявся вузькістю мислення і мав доволі дрімучі уявлення про мистецтво, літературу й естетику.

Цікаво відзначити, що, здавалося б усупереч своїй же рекомендації, Бенджамін Франклін у 1743 році став засновником Американського Філософського Товариства. Однак, головною метою цього Товариства, згідно зі статутом, було «посилення влади над матерією та примноження зручностей і задоволень життя». Власне якраз філософія, у тому вигляді, у якому вона відома в історії, звичайно ж не вписувалася в таке убоге коло завдань. Характерно, що вже в 1769 році Американське Філософське Товариство Франкліна поглинулося «Товариством Корисних Знань», яке за самою назвою набагато краще відповідало цілям, сформульованим для нього Франкліном.

¹² Lockwood B. B., Nathanson C. G., and Weyl E. G. *Taxation and the Allocation of Talent*, 2012.

¹³ Franklin B. *Information to Those Who Would Remove to America*. 1782 (Passy, 1784). URL: <https://founders.archives.gov/documents/Franklin/01-41-02-0391>

Поєднання аристократії й гуманітарних наук у Бенджаміна Франкліна, звичайно, не було чимось випадковим. Цікаво відзначити, що ще на початку ХХ століття нова мода на наукові регалії й одержимість докторськими ступенями здавалися Вільяму Джеймсу європейською диверсією й імітацією аристократичних титулів, пов'язаних із набуттям престижу (есе Ph. D. Octopus)¹⁴.

Історичною заслугою і виправданням аристократії й аристократичного способу життя слугує ідея дозвілля й особистості, яка культивує свій творчий хист. Зрощення почуттів було важливою складовою аристократичного виховання. Найвитонченіші й рафіновані дари аристократичного світогляду були зосереджені в гуманітарних науках, які й наразі залишаються відчуженими від більшості випускників університетів. Система приватної освіти аристократа завжди концентрувалася на особливій чутливості («вихованні почуттів») і гуманітарних науках, які викладалися в єдності з мистецтвами.

Гуманітарні науки мають чітке класове походження. Як і будь-яке класове явище, вони були тісно пов'язані з особливим способом життя аристократії, головним чином — із формами дозвілля. Цей стиль життя був не тільки певною зовнішньою характеристикою цих наук, але й важливим атрибутом самої форми такого знання. Безкорисливі знання, зосереджені в гуманітарних науках, протиставлялися прикладним технічним знанням, необхідним клеркам, конторникам і обслуговуючому класу¹⁵. Подібно до того, як селянин обробляє землю, аристократ обробляє таланти та здатності своєї душі. Філософія, історія мистецтв та етика довгий час служили маркерами або, кажучи мовою Бурдьє, «дистинціями» вищих класів суспільства. Гуманітарні науки були індикаторами соціального статусу, незалежними від їх практичного застосування. Вони були елементами життя «дозвольного класу» на кшталт жіночих високих підборів або непрактичних довгих суконь.

На ранніх етапах свого розвитку буржуазія намагалася наслідувати аристократію, імітуючи її звички, предмети інтересу, стилі й манери. Тому на правах такого соціального маркера гуманітарні науки

¹⁴ James W. The Ph. D. Octopus. 1903. URL: <http://philip.greenspun.com/careers/octopus.html>

¹⁵ Характеристика таких знань як наук або мистецтв була досить умовною. Так, настанови Бальтазара Грасіана (Arte de Prudencia), трактат Нікола Буало (Art poétique) або трактат Андре Капелана (De arte honeste amandi) можуть розумітися і як науки, і як мистецтва («Наука розсудливості», «Наука віршування» і «Наука куртуазної любові»).

ввійшли в ужиток буржуазної освіти й виховання. Елементи такого наслідування збереглися й до сьогодні. Не випадково для гуманітарних наук знайшлася невеличка ніша в дорогих елітних коледжах, що спеціалізуються на вільних мистецтвах. Оскільки неоліберальна свідомість сприймає гуманітарні науки як дуже дороге хобі на кшталт колекціонування старовинних рушниць або членства в яхт-клубі, їх вдалося депортувати до розділу предметів розкоші. Це предмети не дуже потрібні звичайному студенту, який прийшов до університету вивчати більш серйозні, компактні та практичні предмети. Але згодиться для навчання дітей багатих батьків. Такий тип освіти, однак, не здається неолібералам прийнятним для всього суспільства. Демократизація освіти повинна досягатися за рахунок її спрощення. В особі гуманітарних наук бізнесмени й менеджери завжди бачили, імовірно, шкідливі паразитичні науки та примари дозвільних класів минулого. Застарілий ресентимент щодо класів проявляється зокрема і в неприйнятті гуманітарних наук.

Демократизація аристократичних ідеалів стала стовповою дорогою історичного прогресу. Так, середньовічна ідея особливих привілеїв аристократії послужила основою сучасної концепції політичної свободи й була покладена в основу устрою політичного життя в демократичних країнах. Від аристократії були успадковані інтерес до мистецтва, застільні манери та вся інша «цивілізованість», як це прекрасно показав у своїх роботах Норберт Еліас. Так, ввічливість, чемність (*courtesy*), галантність, благородство, честь (і чесність), куртуазна любов, форми залицяння мали своїм джерелом придворний етикет. Ідеали людини «за правом гордого» Арістотеля і «благородної людини» Конфуція сягають своїм корінням в аристократичний етос.

Категорійна помилка ототожнення гуманітарних наук з іншими науками, про яку ми вже згадували, якраз і полягає в тому, що сутність перших пов'язана не з практичною користю, а з розквіченням, досягненням нових ступенів свободи, олюднення.

Олюднення людини відбувалося багато в чому крізь сприйняття аристократичних цінностей і було пов'язане з алхімічним процесом перетворення простих речовин природи на благородні метали. Саме цими середньовічними алхімічними формулами і рецептами, можливо, і надихався Карл Маркс у своєму баченні суспільства майбутнього, у якому неблагородні речовини чарівним способом перетворюються на благородні метали або навіть на філософський камінь. Гуманітарні науки виступали в ролі каталізаторів і хімічних субстратів, які робили таке перетворення можливим. Отже, університет і просвітництво мали

стати тією ретортою, де відбуваються пермутації цього таємничого алхімічного дійства.

10. Консервативний політичний порядок денний

Деї неолібералів, які позиціонують себе дбайливцями суто економічного інтересу, оголюють їх цілком політичні мотиви. Ментальність дефіциту й ідея недозволеної розкоші та марності, яку вони асоціюють з гуманітарною освітою, маскує цілком виразні ідеологічні мотиви. Очевидно, що навіть у режимі господарства жорсткої економії (*austerity*), позбавлення від фінансового баласту гуманітарних знань навряд чи може стати помітним джерелом заощаджень. Увесь склад мислення гуманітарних наук глибоко чужий головним інтуїціям неоліберальної свідомості, що живе в системі координат астрономії Птолемея. У гуманітарних науках їм ввижаються примари старих класів і загроза викриття їхніх шарлатанських концепцій. Крім того, у них присутній страх, що гуманітарні науки будуть неправильно засвоєні нижчими класами й вони занадто розслабляться. Очевидно, що така ворожість до гуманітарної освіти інспірована аж ніяк не лише економічними міркуваннями.

Те, що самодержці Росії й автократи намагалися запровадити за допомогою архаїчних авторитарних методів, неоліберальним ідеологам вдалося домогтися за допомогою більш прогресивних методів економіки й ідеології ринковості. Результати неоліберальних реформ університету на основі STEM виявилися багато в чому схожі на порядок денний Миколи I і міністра народної освіти Платона Ширинського-Шихматова, який говорив, що «користь філософії не доведена, а шкода від неї можлива». Рецидиви такого мислення природно підхоплювали всі найбільш консервативні й ретроградні політичні ідеології. Так, у 60-ті роки в соціалістичній Польщі філософські факультети закривалися для того, щоб призупинити розвиток інакомислення. Тому й сьогоднішні зусилля щодо перетворення університетів на технічні коледжі або комерційні училища, які виявляються досить успішними, безумовно, відображають політично фундований порядок денний. Цілком справедливо вони вбачають у розвитку гуманітарних наук небезпечний тренд, ворожий до неоліберальної інструменталізації суспільства. Ідея про те, що в міру наближення до суспільства добробуту й достатку, деякі сфери життя стають непотрібним навантаженням, від якого треба безжально

позбуватися, є природним наслідком такого мислення.

11. Висновки

За словами Честертона, божевільним є не той, хто втратив розум, — божевільним є той, хто втратив все, окрім розуму. Образ університету, який створив неолібералізм, цілком відповідає цій характеристиці. Розсудкові економістські побудови, що екстраполюють формули відношень речей на сферу стосунків людей, позбавили університет тієї раціональності, яка здавалося б повинна бути синонімом його назви. Пласкі концепції знання поставили сучасний університет на абсолютно ірраціональні рейки, що призвело до його потворних деформацій.

Сучасному університету не вистачає ранкового сонця, свіжого повітря й апейрона. Він перетворився на місце, де вже давно немає циркуляції енергії, припливу нових людей і живого обміну, які тільки й можуть забезпечувати живе життя знання. Це формалізоване казенне середовище, де наукова продукція перетворюється на «постав», де мертві душі публікацій тиняються вченими коридорами на зразок розмножених гоголівських носів. Утративши зв'язок з гуманітарними науками, сучасний університет утратив свої колишні функції зцілення людського досвіду.

Допоки університет не перетворився остаточно на інтелектуальний морг і не переродився у школу робітничої молоді, йому необхідно струсити з себе дурман неоліберальних формул, позбутися від ідолопоклонства публікацій і повернути гуманітарні науки в систему освіти замість їхніх сурогатних форм.

Махатма Ганді говорив, що про велич і моральний прогрес нації можна судити за її ставленням до тварин. Август Бебель писав, що уявлення про ступені розвитку культури дає перш за все ставлення до жінок. Із не меншими підставами можна говорити, що про рівень розвитку цивілізації варто судити за ставленням суспільства до своїх кариатид — гуманітарних наук.

References

1. Long H. The world's top economists just made the case for why we still need English majors. *Washington Post*. 2019. Oct.19
2. Fletcher A. *Wonderworks: The 25 Most Powerful Inventions in the History of Literature*. NY: Simon & Schuster, 2021.

3. Zywicki T. The Changing of the Guard: The Political Economy of Administrative Bloat in American Higher Education. *George Mason Law & Economics Research Paper*. No. 17-12. Mar 2017.
4. Lattier D. Why Professors Are Writing Crap that Nobody Reads. *Intellectual Takeout*. 2016. Oct.26.
5. Bloom A. The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students. NY, 1987.
6. Keynes J. Economic Possibilities for our Grandchildren. London, 1930.
7. Lockwood B.B., Nathanson C.G., Weyl E.G. Taxation and the Allocation of Talent, 2012.
8. Franklin B. Information to Those Who Would Remove to America. 1782 (Passy, 1784). URL: <https://founders.archives.gov/documents/Franklin/01-41-02-0391>
9. James W. The Ph.D. Octopus. 1903. URL: <http://philip.greenspun.com/careers/octopus.html>

Надійшла до редакції 30 травня 2021 р.

Росман Вадим Йосипович

м. Остін, штат Техас

США

Rossman Vadim

Austin, Texas

USA



vjrossman@yahoo.com



<https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4529>

КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ: ФІЛОСОФІЯ ТА ПЕДАГОГІКА

Надія Козаченко

Анотація. У роботі досліджено два напрямки розуміння критичного мислення, а саме: філософський і педагогічний. Окреслені напрямки акцентують орієнтацію критичного мислення: істина або особистість. Філософський підхід зосереджує увагу на критичному мисленні як на сукупності засобів відшукування істини й орієнтується на навчання методам раціонального міркування. В свою чергу, педагогічний підхід вважає критичне мислення проявом рис особистості та наполягає на вихованні відповідних характеристик. Філософський контекст спрямований на таке використання критичного мислення, ідентифікатором успішності якого вважається досягнення істини. Водночас для педагогічного підходу прийнятним є досягнення більш прагматичних цілей, серед яких власне критичність, обізнаність, здатність приймати хороші рішення й загалом бути адекватним активним громадянином.

Філософський і педагогічний підходи до критичного мислення фактично окреслюють його теоретичну й емпіричну сфери, притаманні конкретній науковій царині. Розходження між цими підходами та відповідні дискусії можна поділити на дві групи. Еклектичні й несуттєві для продуктивної дискусії — ті, що виростають зі змішання цих напрямків, аналогічно до непорозумінь, які виникають унаслідок змішання емпіричного й теоретичного рівнів науки: загального й часткового, дедуктивного й індуктивного тощо. Суттєві й перспективні — ті, що обґрунтовують способи взаємодії філософського та педагогічного підходів до критичного мислення і показують напрямки його розвитку. Ми обґрунтовуємо, що вказані підходи не мають протиставлятися та розвиватися окремо один від одного. Їхнє поєднання сприятиме виокремленню критичного мислення в самостійну галузь дослідження.

Для того, щоб обґрунтувати нашу ідею, ми розглядаємо ці підходи більш детально, аналізуємо їхні характеристики та недоліки, переглядаємо вказані недоліки на предмет їхньої автентичності щодо кожного підходу й нарешті доходимо до висновків щодо можливості їхнього подолання або принаймні зменшення інтенсивності проявів на основі взаємопроникнення філософського та педагогічного підходів.

Ключові слова: критичне мислення, критична педагогіка, гендерна епістемологія, зв'язне знання, неформальна логіка, аргументація, формалізація, контекст, оцінка.

CRITICAL THINKING: PHILOSOPHY AND PEDAGOGY

Abstract. The paper explores two approaches to the understanding of critical thinking: philosophical and pedagogical, grounded on different orientations of critical thinking: truth or personality. The philosophical approach emphasizes critical thinking as a set of means of finding the truth and focuses on teaching the methods of rational reasoning. In turn, the pedagogical approach considers critical thinking as a manifestation of personality traits and insists on the teaching of appropriate characteristics. The philosophical context of critical thinking is aimed at the use of critical thinking, the success of which is the achievement of truth, whereas the pedagogical approach is directed to achieve more pragmatic goals, including criticality, awareness, ability to make good decisions, and generally be an adequate active citizen.

Philosophical and pedagogical approaches to critical thinking actually outline its theoretical and empirical layers inherent in a particular scientific field. The differences between these approaches and the corresponding discussions can be divided into two groups. (1) Eclectic and therefore irrelevant to a productive discussion are grown out of mixing these areas, similar to the misunderstandings arising from mixing the empirical and theoretical levels of science: general and partial, deductive and inductive, and so on. (1) Significant and hopeful — those that justify the ways of interaction of philosophical and pedagogical approaches to critical thinking and show the directions of development of critical thinking.

We argue that these approaches should not be opposed and developed separately from each other. Their combination will help to separate critical thinking into a more independent field of research. To substantiate our idea, we consider these approaches in more detail, analyze their characteristics and shortcomings, review these shortcomings for their authenticity for each approach, and finally conclude that they can be overcome or at least reduce the intensity of their manifestations based on interpenetration both of philosophical and pedagogical approaches.

Keywords: critical thinking, critical pedagogy, gender epistemology, connected knowledge, informal logic, argumentation, formalization, context, evaluation.

Ми висуваємо гіпотезу, що незважаючи на різноманітність підходів, умовно можна виокремити лише два магістральних напрямки розуміння критичного мислення: філософський і педагогічний. Ми називаємо ці підходи так, оскільки загалом можна вказати чітку орієнтацію критичного мислення, яку акцентують його дослідники: істина або особистість. Філософський підхід зосереджує увагу на критичному мисленні як на сукупності засобів відшукування істини й орієнтується на навчання методам раціонального міркування. В свою чергу, педагогічний підхід вважає критичне мислення проявом рис особистості та наполягає на вихованні відповідних характеристик. Філософський підхід до критичного мислення розглядає його як множину умінь. Водночас педагогічний підхід тлумачить критичне мислення як низку компетентностей. Ці компетентності постають як диспозиції, певні риси особистості та здатності діяти певним чином. Філософський контекст критичного мислення спрямований на свого роду технічне

використання критичного мислення, ідентифікатором успішності якого вважається досягнення істини, саме тоді як для педагогічного підходу прийнятним є досягнення більш прагматичних цілей, серед яких власне критичність, обізнаність, здатність приймати хороші рішення й загалом бути адекватним активним громадянином.

Не будемо тримати інтригу до останньої сторінки й одразу наголошимо, що Мета нашого дослідження полягає в тому, аби показати, що вказані підходи не обов'язково мають протиставлятися один одному, оскільки принцип їхнього розділення може бути інкорпорований у кожен з них. Більш того, усвідомлення необхідності їхнього поєднання збагатить обидва підходи та сприятиме виокремленню критичного мислення в більш самостійну галузь дослідження.

Для того, щоб обґрунтувати нашу ідею, потрібно здійснити кілька кроків. Ми почнемо з більш детального розгляду кожного з підходів, здійснимо аналіз їхніх характеристик і недоліків, на які звертають увагу дослідники, поміркуємо, чому і чи дійсно вони важливі, переглянемо вказані недоліки на предмет їхньої автентичності щодо кожного підходу й нарешті дійдемо до висновків про можливість їхнього подолання або принаймні зменшення інтенсивності проявів на основі взаємопроникнення філософського та педагогічного підходів.

1. Критичне мислення як поступ людського розуму

Попри неабияку актуальність сьогодні, сама концепція критичного мислення має тривалу історію розвитку. Мало хто з класиків філософії залишив поза увагою способи міркування, отримання істинного знання, відшукання адекватних підтверджень та інші подібні теми, які сьогодні традиційно відносять до сфери критичного мислення. З окресленої позиції критичне мислення практично співпадає з філософським способом міркування та має таку ж тривалу історію розвитку. У загальнофілософському ключі аспекти критичного мислення історично розвиваються неперервною лінією і в цьому сенсі його історія за віком порівняна з філософською думкою.

Серед дослідників, що маркують свої роботи тегом «критичне мислення», філософська лінія представлена дуже широко, хоча не завжди очевидно. Прихильників філософського підходу до критичного мислення можна визначити за тим способом, яким вони визначають КМ. Їхні тлумачення критичного мислення завжди пов'язані з філософською теорією пізнання, оперують відповідними термінами і, що

найголовніше, явно або неявно передбачають прагнення до істини. Такий підхід залучає до проблематики дослідження критичного мислення ще й класичні філософські питання, у такий спосіб перевантажуючи проблематику дослідження. Так, спрямовуючи дослідження на виокремлення способів отримання істини як основного завдання критичного мислення, дослідник не може нівелювати філософські проблеми джерела знань, розуміння істини, методу тощо. Дослідники цього напрямку розвивають свої ідеї, спираючись на тезу, що критичне мислення збагачує філософську проблематику за рахунок її сучасних інтерпретації та актуального матеріалу. Це фактично дозволяє розглядати КМ як черговий прояв гносеологічних головоломок і розбирати його у відповідному ключі.

Разом з тим, ніхто з дослідників не ігнорує того факту, що критичне мислення потребує популяризації та поширення. Зокрема, унаслідок становлення інформаційного суспільства, поширення масової культури, кризи освіти та демократії тощо. Але з позиції філософського підходу такий запит постає закономірним просвітницьким завданням, а не інноваційним викликом сучасності, а тому може бути реалізований за допомогою навчання класичним методам міркування, аргументації та науковій методології.

Майкл Скрайвен і Річард Пол представили на VIII-й щорічній Міжнародній конференції з критичного мислення та реформи освіти 1987 року розлоге означення критичного мислення:

Критичне мислення — це інтелектуально дисциплінований процес активного і вмілого осмислення, застосування, аналізу, синтезу та / або оцінки інформації, зібраної або згенерованої за допомогою спостереження, досвіду, роздумів, міркувань або спілкування, як керівництва до переконань і дій. У своїй зразковій формі воно ґрунтується на універсальних інтелектуальних цінностях, які виходять за рамки предметних розділів: ясність, акуратність, точність, послідовність, актуальність, переконливість доказів, вагомість причин, глибина, широта і справедливість (див.: [18]).

Наведене означення чітко ілюструє філософський підхід. По-перше, критичне мислення розглядають як повсякденний аналог наукового підходу і в цьому сенсі його ідеальні характеристики дуже тісно наближаються до наявного наукового етосу (детальніше тут: [2]). По-друге, основою КМ виступають аналітичні уміння. І, по-третє, хоча критичне мислення має значну прагматичну спрямованість і орієнтується на прийняття рішення, його принципи — універсальні.

Виокремлення цих особливостей дає змогу звернути увагу на суттєву специфіку підходу до вибору характеристик критичного мислення,

що врешті-решт визначає способи його формування. Раціональність, аналітичність та універсальність займають левову долю цих характеристик, але доводиться визнати, що вони не вичерпують функції критичного мислення, а демонструють лише частину їхніх проявів. Саме ця особливість філософського підходу дозволяє опонентам розвивати ідею його непридатності для реального життя. Схарактеризоване в такий спосіб критичне мислення потребує визначення міри раціональності й аналітичності щодо кожного методу прийняття рішення, детального уточнення в кожному випадку його застосування, що піддає сумніву його універсальність.

2. Критична педагогіка, освіта й демократія

Критичне мислення називають однією з найактуальніших компетентностей сьогодення, характеристикою, яка необхідна кожній людині для того, щоб орієнтуватися в сучасному суспільстві й інформаційному просторі. У контексті педагогічного підходу піонерською для критичного мислення вважається робота Джона Дьюї «Як ми мислимо» [8], у якій він говорить про «рефлексивне мислення». Важким кроком у напрямку розвитку критичного мислення як педагогічного ідеалу стала робота Едварда Глейсера «Експеримент з розвитку критичного мислення» [13], у якій він обґрунтував необхідність упровадження критичного мислення як освітньої схеми, оскільки компетентне громадянство в умовах демократії вимагає набагато більше, ніж вміння читати та писати. Наступним кроком на шляху до формування сучасного представлення критичного мислення стала робота Роберта Енніса «Поняття критичного мислення» [9], де автор фактично зібрав і систематизував думки та підходи щодо визначення критичного мислення. Стаття Енніса викликала значну дискусію і певним чином стала причиною реактуалізації критичного мислення в дослідницькому середовищі. До обговорення долучилися Метью Ліпман, Річард Пол, Гарві Сігель та інші науковці, роботи яких згодом стали вважатися фундаментальними в цій галузі.

Класикою простоти педагогічного тлумачення критичного мислення можна вважати визначення Метью Ліпмана, у якому він характеризує критичне мислення як «вміле, відповідальне мислення, що ґрунтується на критеріях, здатне до самокорекції та чутливе до контексту» [16, р. 39]. Ще більш лаконічним є означення Роберта Енніса: «Критичне мислення — це розумне рефлексивне мислення, орієнтоване на вирішення, у що вірити чи робити» [9, р. 166].

Завдяки цим науковцям напрямок дослідження критичного мислення суттєво змістився в освітню галузь, але разом з тим відбулося нівелювання його філософсько-методологічної складової. У педагогічному контексті критичне мислення розглядають як сукупність певних якостей, що мають бути сформовані в соціально активній особистості, здатній приймати рішення, які можуть стати основою для позитивних суспільних результатів. Наразі навряд чи є перебільшенням акцентувати саме на цій функції критичного мислення та меті його розвитку: отримання соціально активної особистості, здатної конструктивно взаємодіяти в суспільних комунікаціях і формувати суспільно позитивні рішення.

Пафос педагогічного підходу до критичного мислення тісно пов'язаний з його відповідністю вимогам демократичного суспільства:

Критичне мислення починалось як перехід від навчання, орієнтованого переважно на запам'ятовування, до навчання, спрямованого на розвиток самостійного свідомого мислення. Важливим аспектом критичного мислення є його відповідність вимогам демократизації освіти. Воно є дієвим способом виховання демократичного менталітету громадян, як учнів, так і вчителів [4, с. 7].

Мислення, розум, розумність і раціональність в цілому завжди розглядають як підґрунтя людського співжиття, на основі якого функціонує суспільство та за допомогою чого воно розвивається. Некомпетентність, пасивність, нездатність до оцінки та прийняття рішення — ознака «сірої маси» — суспільно не активної субстанції, яка, тим не менш, відіграє значну роль у житті соціуму: стримує й обтяжує соціально позитивні зрушення. Допитливий, обізнаний, відкритий, гнучкий, готовий до переосмислення член соціуму здатний до породження й обґрунтування нових ідей, підтримання раціональних пропозицій, прийняття виважених рішень, тобто є класичним і бажаним громадянином демократичного суспільства. Людина, яка володіє зазначеними характеристиками критичного мислення, тобто здатна до справедливої оцінки, чесна щодо самої себе, розсудлива, систематична та спрямована на отримання максимально точних результатів, не здатна до халтури і формалізму, а отже, зорієнтована на продукування якісного суспільно корисного продукту — у своїх рішеннях, у ставленні до довкілля, суспільного середовища тощо.

Звертаючись до освітньої традиції, можна зазначити, що формування саме такої людини — адекватно соціалізованої особистості — завжди було метою освіти. Очевидно, що зміна типу суспільства призводить до відповідних трансформацій освітнього ідеалу. Наразі варто

орієнтуватися на те, що «фундаментальне завдання освіти — визволення людей, а не приручення» [12, р. 62], але ті характеристики, які в рамках педагогічного підходу надають критичному мисленню, залишаються практично інваріантними.

Отже, маємо два магістральних підходи: один з яких спрямований на теоретичне осмислення критичного мислення, а інший — на його безпосереднє застосування. Щодо обох підходів існує низка опонентів, які закидають філософському критерію перебільшену теоретичність і відірваність від реальності. Водночас інші дослідники закидають педагогічному підходу розпорошеність, хаотичність і відсутність теоретичної бази.

Щодо педагогічного підходу залишається актуальним питання дієвості його методик і можливості їх впровадження. Наразі методична література переповнена ромашками Блума, діаграмами Ейлера-Венна, павутинками дискусій та іншими назвами, за рахунок яких ми намагаємося ілюструвати впровадження елементів критичного мислення в навчання.

Дехто з вчителів проводили короткі експерименти із запровадженням педагогічної інновації, наприклад, інтерактивного навчання. Проте, отримавши від учнів нерозуміння чи безпорадність, повертались до традиційних методів. І хоча майже всі розуміють переваги такого навчання, практика його поки що обмежена [4, с. 11].

Так, можна констатувати низку суттєвих прогалин у функціонуванні критичного мислення на повсякденному рівні. До них можна віднести загальне зниження рівня обізнаності та зацікавленості громадян суспільними процесами і явищами на фундаментальному рівні. Зниження якості суспільно значущих рішень на різних рівнях відповідальності, невміння й небажання зважати на віддалені наслідки своєї діяльності, зниження суспільної активності — однопорядкові наслідки. Критичне мислення стало доволі розтиражованим терміном, яким оперують як певним повсякденним кліше, прикриваючи ним невміння прислухатися до іншої думки, критиканство внаслідок нездатності сприйняти новий підхід, прагнення самоствердитися за рахунок жорсткого дискутування тощо.

Така ситуація відбувається на тлі постійної пропедевтики критичного мислення, уведення його елементів в освітні програми, упровадження спеціалізованого навчання, а саме: курсів, тренінгів, семінарів для стейкхолдерів соціальної активності. Виникає закономірне питання, чому активне впровадження критичного мислення як компонента освітнього процесу не призводить до реалізації його цілей.

3. Гендер, універсальність і змагання за істину

У дослідницькому колі проблема недостатності наявного розуміння критичного мислення була поставлена доволі неочікуваним способом й отримала цікаву аргументацію. На згаданій уже Міжнародній конференції з критичного мислення та реформи освіти 1987 року розгорнулися досить примітні дебати, центром яких стала гендерна упередженість означень критичного мислення.

На тенденційність тлумачень критичного мислення звернула увагу Барбара Тайер-Бейкон. Дослідниця зазначає, що нинішні підходи до розуміння критичного мислення не враховують, ігнорують або применшують важливі інструменти, які допомагають критично мислити, а саме: інструменти уяви, інтуїції та емоційних почуттів, — водночас звертають увагу на інструменти аналітичних міркувань [19, р.125]. Такий підхід до розуміння мислення та розуму загалом не є новаторством сучасних дослідників критичного мислення, а відображає західноєвропейську культурну традицію, яку можна простежити аж до Давньої Греції.

Акцентуємо, що Тайер-Бейкон вважає гендерну упередженість однією з причин обмеженості критичного мислення, оскільки міркування як здатність логічно мислити в західноєвропейському світі вважаються переважно чоловічими здібностями, тоді як інтуїція, уява й емоційні почуття асоціюються з жіночими здібностями. Неприховане звинувачення теоретиків критичного мислення в наданні переваги способу мислення білого гетеросексуального чоловіка інспірувало значну кількість досліджень у напрямку розтлумачення ситуації, які значно розширили масштаб проблеми.

Шарон Байлін указує низку упереджень, притаманних критичному мисленню у тому вигляді, в якому його зазвичай представляють теоретики:

- критичне мислення нехтує емоційним контекстом;
- надає перевагу раціональній, лінійній, дедуктивній думці над інтуїцією;
- є агресивним і конфронтаційним, а не колегіальним і спільним;
- є індивідуалістичним і надає привілей особистій автономії над почуттям спільності та взаємовідносин;

- має справу з абстракцією та применшує пережитий досвід і конкретні особливості;
- критичне мислення передбачає об'єктивність і, отже, не визнає індивідуальної ситуативності [7, р. 191-192].

Байлін називає ці особливості критичного мислення не чим іншим, як «упередженнями» (bias), які виростають з певних культурних особливостей, але загалом можуть бути подоланими. Так, вона вказує, що нехтування емоційним та інтуїтивним аспектами прийняття рішень притаманне критичному мисленню в силу того, що емоції й інтуїція не вважаються значущими компонентами чоловічого способу міркування. Аналогічно, агресивність і конфронтація якраз характеризують відповідний змагальний спосіб міркування [7, р. 194].

У 2018 році кафедри логіки КНУТШ разом з Університетом штату Меріленд (США) реалізувала проєкт «Крос-культурні дослідження суперечки» (керівники — професор Ірина Хоменко (Україна) і професор Дейл Хемпл (США)) (див.: [15]). Проєкт передбачав проведення й аналіз опитування з метою вивчення ставлення українців до різних видів суперечок, дискусій, дебатів, а також аргументації та критики, які в них застосовуються. Результати дослідження показові не лише щодо безпосереднього предмету опитування, а цілком ілюструють гендерну розбіжність щодо критичного мислення, на яку вказала Шарон Байлін.

У вибірці українських респондентів автори констатували наявність традиційного розрізнення моделей «чоловічого» та «жіночого» підходів до суперечки. На відміну від чоловіків, жінки обирають більш просоціальну позицію, водночас чоловіки більш схильні до проіндивідуальної. Чоловіки продемонстрували набагато вищу готовність брати участь у суперечці, навіть якщо вона перетворюється в конфронтацію з переходами на особистості, або загрожує погіршенням подальших стосунків. Загалом чоловіки продемонстрували більш позитивне ставлення як до самої суперечки, так і до її подальших наслідків. Дослідження показали, що українські чоловіки та жінки суттєво відрізняються за орієнтаціями на міжособистісну суперечку. Як правило, чоловіки були більш агресивні, а жінки — більш пасивні та вразливі, але при цьому жінки більш турботливі та чуйні. Так, найбільший розрив зафіксовано в параметрах, які характеризують схильність жінок і чоловіків відповідно до уникнення чи провокування суперечки, схильності до безконтрольного використання будь-яких аргументів чи відповідно до контролю аргументації під час суперечки.

У цьому ж контексті Дженіс Моултон артикулювала ідею ворожнечі яка, на її думку, неухильно супроводжує філософський спосіб міркування загалом. Змагальність, що традиційно розглядається як відмітна особливість і перевага філософського методу, цілком може бути представлена як метод ворожнечі (*Adversary method*), мета якого будь-яким способом досягти істини, маскуючись під раціональність. Дослідниця наголосила, що парадигма протиборства спричинила несприятливий вплив безпосередньо на саму філософію, марно обмежуючи види теорій, які могли б бути розглянуті, і питання, які могли б бути задані. Тим паче, що цей вплив зовсім не відійшов у минуле (див.: [17]).

Авторитетність парадигми протиборства та розуміння аргументації як боротьби пригнічує інші суспільно доступні дискурси, маргіналізуючи їх і, тим самим, збіднюючи власне філософський підхід. Кетрін Хандлбі зазначає, що цей момент необхідно враховувати в навчанні критичному мисленню, оскільки аргументація вважається практично загальноприйнятим методом навчання КМ. Оскільки критичне мислення наразі дрейфує на хвилях міждисциплінарності й фактично знаходиться у стані вироблення власної парадигми, можна констатувати, що не існує професійних викладачів і методик навчання КМ, на відміну від наявності сформованої традиції відтворення та розширення філософського знання. Отже, дослідниця зауважує, що в окресленому аспекті зафіксовано певного роду політичний вплив: одні дискурси узаконюються, водночас інші делигітимізуються за рахунок наявності авторитетного наглядача, яким постає філософський змагальний підхід (див.: [14, р. 3]).

Гендерний акцент також спровокував ще одну закономірну претензію до критичного мислення, яка безпосередньо стосується підвалин філософського підходу. Поклавши на тятіву епістемологічну ідею теорії точки зору (*standpoint*), Тайер-Бейкон спрямувала стрілу сумніву в центр наукового розуміння критичного мислення — об'єктивність — ту особливість філософського підходу до критичного мислення, яку найчастіше сприймають як належне та бажане.

Дослідниця вказує, що зазвичай ми розглядаємо критичне мислення як найкращий інструмент міркування та оцінки, оскільки здається, що це найбільш об'єктивний, нейтральний інструмент, який доступний для всіх. Але критичне мислення не є нейтральним та об'єктивним, оскільки переконання в його неупередженості ґрунтується на припущенні, що носій знання може бути відокремлений від самого знання.

Як тільки ми розуміємо, що знання та звавці дуже взаємопов'язані, тоді ми усвідомлюємо, що знання не можуть бути нейтральними та неупередженими, оскільки люди, будучи конструкторами знань, є здатними до помилок та вад. Критичне мислення — це інструмент, який не має власного життя, воно має сенс і мету лише тоді, коли люди ним користуються, і як тільки люди беруть участь у використанні цього важливого інструменту, виникають упередження та помилки [19, p. 125].

Отже, проблема похибок критичного мислення, породжена гендерною претензією, може бути поширена в непередбачених напрямках і породити досить серйозні аналогії. Одна з таких аналогій призводить до край неадекватних висновків: упередження критичного мислення не можуть бути подолані, оскільки критичне мислення — це спосіб мислення певного суспільного прошарку, що історично та культурно обумовлений, має тривалу традицію та суттєву укоріненість. У такий спосіб ми завжди отримуємо дистинкцію критичних і некритичних з огляду належності до конкретної суспільної групи, а отже, ідея навчання критичного мислення може бути реалізована лише частково. З іншого боку, така позиція передбачає і подальший розвиток у тому сенсі, що критичне мислення постає тоді лише одним із варіантів підґрунтя для прийняття рішення, формулювання якісних суджень і здійснення оцінки. Наприклад, інтуїція, емоційне відчуття чи здоровий глузд можна розглядати як рівноцінну за обґрунтованістю основу для прийняття рішення, у що вірити і що робити. Це означає, що критичне мислення було невинувато висунуте як універсальне, коли насправді воно є лише одним із способів.

4. Перспективи для критичного мислення

4.1 Давайте поєднаємо обидва підходи?

Ми можемо сформулювати означення критичного мислення з урахуванням настанов і філософського, і педагогічного підходу.

Одне з найбільш загальних означень критичного мислення сформульоване за результатами роботи Delphi consensus panel, до якої увійшли 46 експертів на запит American Philosophical Association (APA):

Ми розуміємо критичне мислення як цілеспрямований, здатний до саморегуляції процес винесення судження, результатом якого є інтерпретація, аналіз, оцінка й умовивід, а також пояснення доказових, концептуальних, методологічних, критеріологічних або контекстуальних міркувань, на яких ґрунтується це судження. [...] Ідеальний критичний мислитель зазвичай допитливий, добре обізнаний, довірливий,

розумний, відкритий, гнучкий, справедливий в оцінюванні, чесний щодо особистих упереджень, розсудливий у винесенні суджень, готовий до переосмислення, чіткий у питаннях, систематичний у складних питаннях, старанний у пошуку відповідної інформації, розумний у виборі критеріїв, цілеспрямований у пошуці та наполегливий у отриманні результатів, настільки точних, наскільки дозволяють предмет та обставини пошуку [10, с. 2].

Наведене означення демонструє спробу такого поєднання. Незважаючи на те, що деякі моменти здаються суперечливими, деякі критерії розмитими, загалом подібні об'єднавчі означення мають на меті прояснити той перелік характеристик, які має виховувати педагогічний підхід, а також умінь, яким має навчати філософський підхід. Такі означення виконують виключно настановчі й методичні функції та можуть варіювати ці характеристики й уміння залежно від контексту, — так би мовити, критично осмислюючи самих себе. У цьому напрямку наразі рухається галузь теорії аргументації, що здобула назву «неформальна логіка». Окреслена галузь знань намагається поєднати суто раціональні логічні способи міркувань із позараціональними чинниками, які суттєво впливають на аргументацію, виведення висновків, прийняття рішень, і у такий спосіб наблизитися до реальних повсякденних міркувань на протигагу теоретичним «шкільним» міркуванням.

Критична настанова включає раціональний та емпіричний рівень. Раціональний рівень як універсальний базис репрезентує ціннісні засади та логічну форму; емпіричний — сферу інтелектуальної (духовної) автономії, постаючи як сфера індивідуальної етики чи прагматики [1, с. 78].

Поєднавши філософський і педагогічний підходи важко не помітити, що вони стосуються різних рівнів критичного мислення. Філософський підхід зосереджується на теоретичному, фундаментальному рівні, досліджуючи умови та можливості критичного мислення. Водночас педагогічний підхід спрямований на суспільну необхідність дотримання критичного мислення і його конкретну практичну реалізацію. Вочевидь тому саме педагогічний підхід зацікавлений у детальних, ситуативних методах розвитку критичного мислення, орієнтований на його ідентифікацію та контекстуалізацію. При цьому обидва підходи характеризуються певною взаємопроникністю і кореляцією. Такий взаємозв'язок нагадує співвідношення теоретичного й емпіричного у функціонуванні наукового знання.

4.2 Що робити зі стереотипами?

Дискусія, інспірована гендерною тематикою в означеннях критичного мислення, надихнула багатьох дослідників, але зрештою не привела до чітких формулювань проблеми щодо гендерної похибки КМ. Стереотип працює з двох позицій. Класичний приклад, коли замість аналізу об'єктивного змісту поведінка жінки пояснюється її гормонами або природною нестриманістю, має бути доповнений прикладом, коли поведінка чоловіка пояснюється його природною агресивністю. Аналогічно як жінці відмовлено у праві на раціональність, чоловікові відмовлено у праві на емоціональність. Дослідження в області емоційного інтелекту показують різну заангажованість чоловіків і жінок у переживанні, ідентифікації та називанні емоцій. Але окреслені дослідження також демонструють, що найчастіше це не біологічні характеристики, а культурно зумовлені набуті риси, що самовідтворюються в певній спільноті. Простіше кажучи, дівчаток навчають розпізнавати й демонструвати емоції, а хлопчиків — ігнорувати емоції й уникати їх (див.: [11]).

Тому дослідницьким результатом стало формулювання питання щодо універсальності критичного мислення і, як результат, усвідомлення необхідності переглянути й доповнити його характеристики. Гендерна похибка критичного мислення не підірвала авторитет раціональності, але розширила сферу її застосування, лобювавши включення до сфери раціонального тих чинників, які тривалий час уважалися позараціональними, оскільки не підпадали під такі об'єктивності, які: контекстуальність, емоційність, суспільна обумовленість, індивідуальний досвід тощо.

4.3 Спробуємо позбавитися похибок?

На нашу думку, ідея щодо наявності похибок у розумінні критичного мислення досить продуктивна, але можливий інший підхід щодо її ідентифікації, відмінний від визнання критичного мислення залежним від соціальних груп чи гендерних стереотипів. Можна використати ідею щодо тенденційності реалізації критичного мислення, але звернутися до особливостей його характеристик.

Зокрема варто звернути увагу на оцінку проявів критичного мислення. Практично кожне означення критичного мислення передбачає наявність двох типів характеристик, а саме: формальних і неформальних. Більш точно їх можна назвати такими, що піддаються форма-

лізації, і такими, що не піддаються формалізації (не так однозначно піддаються формалізації або ж традиційно не вважаються такими, для яких можлива формалізація).

Рівень формальності безпосередньо співвідноситься з простотою оцінки. Чим більш формалізований результат, тим простіше його оцінити й тим більш однозначно може бути оцінка. Відповідність однозначним критеріям, числова відповідність, збіжність за формою чи формулюванням, узгодженість із раніше встановленим, безпосереднє підтвердження досвідом — невичерпний перелік формальних способів оцінки. Але формальна оцінка не є критичною, оскільки ґрунтується на співпадінні (див.: [3, с. 106-107]). Так, відповідність дедуктивному міркуванню є одним із найпростіших способів оцінити правильність отримання висновків. Водночас, це найпростіший спосіб проігнорувати зміст і значення вивідного знання.

З іншого боку, не можна сказати, що теорія навчання ігнорує неформалізовані результати, але доводиться констатувати, що вони так само підлягають оцінці на основі співпадіння. Так, оцінка есеїв, власної думки, вибору, учинку найчастіше ґрунтується на співпадінні з певним варіантом, наявним у людини, що здійснює оцінку. Відомий приклад такої оцінки висвітлено в популярному анекдоті про онучку Катаєва, якій у школі задали написати твір на тему, що мав на увазі Катаєв у своєму оповіданні. Дівчинка спитала у самого Катаєва й оформила його пояснення у вигляді твору, на що отримала оцінку від вчителя: «Він зовсім не те мав на увазі!». Хоча результат був неформалізований, але оцінка відбулася внаслідок зіставлення з наявною у вчителя моделлю відповіді.

Характеристики, що важко формалізуються, відповідно, важко піддаються ідентифікації й оцінці, за рахунок чого частково відходять на другий план під час розробки методик формування критичного мислення. Рівень формалізації характеристик критичного мислення безпосередньо визначає їхнє сприйняття як таких, яким може бути приписаний той чи той рівень раціональності.

Незважаючи на повне домінування педагогічного підходу в освітній сфері (що, зокрема, представлене компетентнісним та інклюзивним підходами в навчанні), оцінювання результатів навчання цілком залишається формалізованим. Зосередженість освітньої системи на прямому оцінюванні є безпосереднім наслідком простоти формалізованої оцінки, але ніяк не сприяє виробленню відповідних характеристик. Усвідомлення необхідності підпорядкування формальному підходу зумовлює вибір таких форм і методів навчання, які дозволяють оцінити

результат за рахунок співпадіння з певним критерієм. Оцінка як міра співпадіння значно знижує дисперсію хороших рішень, що є бажаним результатом критичного мислення.

Наразі маємо певний рух до пом'якшення цієї проблеми. Перш за все він проявляється у впровадженні відповідних методів роботи з учнями в рамках НУШ. Але проблема не може бути вирішена розробкою методів взаємодії, які передбачають, що будь-яке розв'язання є правильним. Стати в нагоді може саме критикована універсальність критичного мислення, притаманна філософському підходу. Ідеться не про ідею того, що методи та характеристики мають бути однаковими для всіх, що можна піддати сумніву. Ми можемо не відмовлятися від оцінки як співпадіння, але абстрагувати критерії співпадіння, звернувшись до універсальних інтелектуальних цінностей, таких як ясність, акуратність, точність, послідовність, актуальність, переконливість доказів, вагомість причин, глибина, широта і справедливість (саме вони були представлені у так званому «об'єднаному» означенні у першому пункті цього розділу). Безперечно, така оцінка потребуватиме критичності від самого поціновувача, тому що не можна навчати критичному мисленню, не застосовуючи його.

Також є сенс зазначити, що незважаючи на закиди щодо неадекватності застосування методів філософського підходу у чистому вигляді для розв'язання реальних завдань, педагогічний підхід орієнтується саме на таке їхнє застосування в навчанні критичному мисленню.

Можна навести кілька прикладів такої орієнтації. Зокрема, більшість курсів із критичного мислення ґрунтуються на завданнях з аргументації, що представляють кейси — короткі деконтекстуалізовані приклади, які пропонують студентам для відпрацювання навичок критичного мислення. Кейси надають у вигляді сталих прикладів, форма, теза і аргументи яких начебто не підлягають обговоренню. Іншими словами, розглядається «Дано:» — ситуація в готовому вигляді, яку потрібно аналізувати без можливості внесення змін до її умов. Якщо розглядати критичне мислення як якісне міркування відкритого типу, що вирішує інформаційну невизначеність [1, с. 78], то немає сенсу працювати з завданнями, що є інформаційно визначеними. Такі завдання за рахунок своєї форми подання вимагають тільки прямого розв'язку: виведення висновків, оцінки правильності аргументації, знаходження помилок тощо. Готова задача передбачає готовий метод. Техніка розв'язання таких завдань не потребує залучення контексту й інтерпретації, тому метод розв'язання є теоретичним і постає прямим застосуванням філософського підходу в педагогічному завданні.

У способах постійно зводити складне до простого, даючи учням формули, процедури, короткі відповіді та алгоритми для запам'ятовування і практики, вчителі сподіваються, що в такий спосіб учні зрозуміють те, що вивчають [5, с. 12].

Зіткнувшись з реальними ситуаціями, студент, навчений такому способу дій, продовжує відкидати контекст і просто не передбачає, що можна модифікувати й аргументи, і метод. Як ілюстрацію дозвольте запропонувати популярну в мережі ситуацію.

Викладач запропонував студентам розібратися зі скаргою однієї бабусі на свого сусіда по саду. Зміст скарги полягав у тому, що поруч з парканом у сусіда росте яблуня. Деякі її гілки звисають через паркан на територію бабусі, яка скаржиться на те, що коли дозрілі яблука падають, то мнуть тюльпани, які вона вирощує якраз біля цього паркану.

Серед студентів почалася дискусія. Одні стверджували, що оскільки яблуня належить сусідові, то він відповідає за яблука, які ростуть на ній, і винен у шкоді, заподіяній старенькій у вигляді пом'ятих тюльпанів. У цьому випадку сусід повинен відшкодувати їй збитки та зробити так, щоб яблука з його яблуні не падали більше на сусідську ділянку. Інші вважали, що якщо яблука висять над територією, яка належить бабусі, то вони вже належать їй. Вона може їх сама зривати та сама дбати про те, щоб вони не псували клумбу. У цьому випадку сусід їй нічого не винен, а вона сама повинна вирішити свою проблему.

Суперечка тривала довго, але до єдиної думки студенти так і не прийшли. Тоді вони звернулися до викладача з питанням: «Як же правильно?».

Викладач відповів:

— Ваша загальна помилка в тому, що ви прийняли первісну скаргу бабусі, як щось непорушне, як факт. Але невже ви не знаєте, що яблука дозрівають восени, а тюльпани вирощують навесні?

Маємо пряме застосування методу до неуточної ситуації.

Звісно, розв'язання готового завдання за допомогою чистого методу має суттєві переваги: економія часу пояснення, чіткість оцінки, і загалом потребує зусиль викладача лише для створення, а не для можливого обговорення й уточнення. Але такі кейси не надто придатні для розвитку критичного мислення.

На нашу думку, ситуація має розв'язання за рахунок теоретизації оцінки й конкретизації завдань і методів. Іншими словами, оцінка має співвідноситися з більш абстрактними критеріями, а завдання та метод — з конкретною ситуацією. Тобто оцінка має стати менш контекстуалізованою, а розв'язання — більш контекстуалізованим.

5. Висновки

Можливо, неочікуваним, але суттєвим висновком нашого дослідження є констатація того факту того, що критичне мислення знаходиться на шляху виокремлення його в окрему наукову галузь. Безперечно, це сфера міжпредметних досліджень, що задіює філософію, логіку, теорію аргументації, психологію, теорію прийняття рішень, поведінкову економіку та ін. З одного боку, це може здатися свідченням розпорошеності досліджень, але інший і, на нашу думку, більш перспективний погляд на ситуацію, полягає в тому, що критичне мислення як факт постало об'єднавчою темою для пошуків у різноманітних царинах, інспірувало значну кількість досліджень. Відтак назріває питання щодо сенсу його розпорошення, що приводить до розділення дослідницьких підходів не за змістовними ознаками самотності і дослідницької новації, а за формальною ознакою провадження в рамках іншої науки.

Розділивши філософський і педагогічний підходи до критичного мислення, ми фактично виокремили його теоретичну й емпіричну сфери, притаманні науковій царині. Отже, неоптимальним є зосередження методики формування критичного мислення тільки на його предметній складовій. Без необхідного звертання до абстрактних, ідеальних, узагальнених тенденцій, які притаманні філософському міркуванню, критичне мислення функціонує на рівні буденного здорового глузду та перетворюється на «житейську мудрість».

Розходження між цими підходами та відповідні дискусії можна поділити на дві групи. Еклектичні й несуттєві для продуктивної дискусії — ті, що виростають зі змішання цих напрямків, аналогічно до непорозумінь, які виникають унаслідок змішання емпіричного й теоретичного рівнів науки, а саме: загального й часткового, дедуктивного й індуктивного тощо. Суттєві й перспективні — ті, що обґрунтовують способи взаємодії філософського та педагогічного підходів до критичного мислення і показують напрямки розвитку критичного мислення.

Література

1. Балута Г. А. Критичне мислення і когнітивні практики освіти. *Актуальні проблеми духовності*. Кривий Ріг, 2019. Вип. 20. С. 72-85.
2. Козаченко Н. П. Критичне мислення в контексті зміни наукового етосу. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2020.

№ 2(46). С. 38-46.

3. Козаченко Н.П. Яка критика потрібна критичному мисленню? *Актуальні проблеми духовності*. Кривий Ріг, 2019. Вип. 20. С. 97-117.
4. Кроуфорд А., Саул В., Метьюз С., Макінстер Д. Технології розвитку критичного мислення учнів / пер. з англ., наук. ред., передм. О.І. Пометун. Київ: Плеяди, 2006.
5. Пометун О.І., Сущенко І.М. Путівник з розвитку критичного мислення в учнів початкової школи. Київ, 2017.
6. Al Tamimi K. A Gendered Analysis of the Role of Authority in Argumentation. *Argumentation: Cognition and Community: proceedings of the 9th International Conference of the Ontario Society for the Study of Argumentation (OSSA 9)*, 8-21 May. 2011. Windsor, Ontario. archive 5.
7. Bailin S. Is critical thinking biased? Clarifications and implications. *Educational Theory*. 1995. Vol. 45, № 2. P. 191-197.
8. Dewey J. *How we Think*. New York: Heath & Co, 1910.
9. Ennis R. A Concept of Critical Thinking. *Harvard Educational Review*. 1962. Vol. 32 (1). P. 81-111.
10. Facione P.A. Critical thinking: A statement of expert consensus for purposes of educational assessment and instruction. Research findings and recommendations. Newark, DE: American Philosophical Association. (ERIC Document Reproduction Service No. ED315423), 1998.
11. Fischer A. H., Kret M. E., Broekens J. Gender differences in emotion perception and self-reported emotional intelligence: A test of the emotion sensitivity hypothesis. *PloS one*. 2018. Vol. 13 (1), e0190712.
12. Freire P. To the Coordinator of a Culture Circle. *Convergence*. 1971. Vol. 4 (1). P. 61-62.
13. Glaser E.M. An experiment in the development of critical thinking. New York: Teachers College, Columbia University, 1941.

14. Hundleby C. E. Critical Thinking and the Adversary Paradigm. *APA Newsletters*. 2013. Vol. 13 (1). P. 2-8.
15. Khomenko I., Hample D. Comparative analysis of arguing in Ukraine and the USA. *ISSA: proceedings of the Ninth Conference of the International Society for the Study of Argumentation*. Amsterdam: Sic Sat, 2019. P. 628-639.
16. Lipman M. Critical thinking—What can it be? *Educational Leadership*. 1988. Vol. 46 (1). P. 38-43.
17. Moulton J. A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, Philosophy of Science*. Boston: D. Reidel, 2004. P. 149-64.
18. Scriven M., Paul R. Critical thinking defined. *Handout given at Critical Thinking Conference*. Atlanta: GA, 1992.
19. Thayer-Bacon B. Transforming and Redescribing Critical Thinking: Constructive Thinking. *Studies in Philosophy and Education*. 1998. Vol. 17. P. 123-148.

References

1. Baluta H. A. Krytychne myslennia i kohnityvni praktyky osvity. *Aktualni problemy dukhovnosti*. Kryvyi Rih, 2019. Vyp. 20. S. 72-85.
2. Kozachenko N. P. Krytychne myslennia v konteksti zminy naukovohto etosu. *Naukove piznannia: metodolohiia ta tekhnolohiia*. 2020. № 2(46). S. 38-46.
3. Kozachenko N. P. Yaka krytyka potrebna krytychnomu myslenniu? *Aktualni problemy dukhovnosti*. Kryvyi Rih, 2019. Vyp. 20. S. 97-117.
4. Krouford A., Saul V., Metiuz S., Makinster D. Tekhnolohii rozvytku krytychnoho myslennia uchniv / per. z anhl., nauk. red., peredm. O. I. Pometun. Kyiv: Pleiady, 2006.
5. Pometun O. I., Sushchenko I. M. Putivnyk z rozvytku krytychnoho myslennia v uchniv pochatkovoii shkoly. Kyiv, 2017.

6. Al Tamimi K. A Gendered Analysis of the Role of Authority in Argumentation. *Argumentation: Cognition and Community*: proceedings of the 9th International Conference of the Ontario Society for the Study of Argumentation (OSSA 9), 8-21 May. 2011. Windsor, Ontario. archive 5.
7. Bailin S. Is critical thinking biased? Clarifications and implications. *Educational Theory*. 1995. Vol. 45, №2. P. 191-197.
8. Dewey J. *How we Think*. New York: Heath & Co, 1910.
9. Ennis R. A Concept of Critical Thinking. *Harvard Educational Review*. 1962. Vol. 32 (1). P. 81-111.
10. Facione P.A. Critical thinking: A statement of expert consensus for purposes of educational assessment and instruction. Research findings and recommendations. Newark, DE: American Philosophical Association. (ERIC Document Reproduction Service No. ED315423), 1998.
11. Fischer A. H., Kret M. E., Broekens J. Gender differences in emotion perception and self-reported emotional intelligence: A test of the emotion sensitivity hypothesis. *PloS one*. 2018. Vol. 13 (1), e0190712.
12. Freire P. To the Coordinator of a Culture Circle. *Convergence*. 1971. Vol. 4 (1). P. 61-62.
13. Glaser E.M. An experiment in the development of critical thinking. New York: Teachers College, Columbia University, 1941.
14. Hundleby C.E. Critical Thinking and the Adversary Paradigm. *APA Newsletters*. 2013. Vol. 13 (1). P. 2-8.
15. Khomenko I., Hample D. Comparative analysis of arguing in Ukraine and the USA. *ISSA*: proceedings of the Ninth Conference of the International Society for the Study of Argumentation. Amsterdam: Sic Sat, 2019. P. 628-639.
16. Lipman M. Critical thinking—What can it be? *Educational Leadership*. 1988. Vol. 46 (1). P. 38-43.
17. Moulton J. A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, Philosophy of Science*. Boston: D. Reidel, 2004. P. 149-64.

18. Scriven M., Paul R. Critical thinking defined. *Handout given at Critical Thinking Conference*. Atlanta: GA, 1992.
19. Thayer-Bacon B. Transforming and Redescribing Critical Thinking: Constructive Thinking. *Studies in Philosophy and Education*. 1998. Vol. 17. P.123-148.

Надійшла до редакції 15 вересня 2021 р.

Козаченко Надія Павлівна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Kozachenko Nadiia

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0003-2358-9076>



n.p.kozachenko@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4527>

ЦІННІСНІ ЗАСАДИ Й ОСВІТНІ ОРІЄНТИРИ «ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА»*

Андрій Абдула, Іван Абдула

Анотація. Стаття присвячена проблематиці «відкритого суспільства», його цінностей і їх реалізації в освіті. Акцентовано значення цієї концепції в контексті розробки ключових проблем сучасної філософії. Розглянуто систему ідеалів і норм «відкритого суспільства», обґрунтовано їх взаємозв'язок з принципами раціональності. Проаналізовано функціонування ціннісних орієнтирів освітньої системи та можливості її реформування на засадах критичного раціоналізму. Окреслено проблеми методології соціальних реформ, державного контролю над освітою; розповсюдження антиєгалітарних тенденцій в суспільстві; регулювання освітнього процесу; упровадження особистісно-орієнтованого підходу в навчанні; підходу, зорієнтованого на критичне обговорення важливих суспільних тем; виховання та розвитку навичок, необхідних для участі в демократичному житті країни; розвитку критичного мислення.

Придільно увагу проблемі реформування освіти в суспільствах за умов домінування ціннісного релятивізму, проблемним аспектам співіснування суперечливих традицій у суспільстві. Розглянуто особливості освітніх систем, що були сформовані на засадах марксистської та пост-марксистської ідеологій. Підкреслено їх зв'язок з ірраціоналізмом та релятивізмом. Характеризовано формальний спосіб організації такої системи та її ціннісне наповнення.

Актуалізовано категорії «соціальної адаптації», «соціальної мімікрії», висвітлено феномен подвійної моралі, характерний для посттоталітарних країн. Розглянуто засади стратегії поетапної соціальної інженерії щодо суспільств такого типу.

Висвітлено проблемні аспекти поміркованого (поетапного) шляху реформ та методу радикальних перетворень. Окреслено стратегію конструктивної діяльності реформатора, ознаки його приналежності до критико-раціоналістичної традиції. Підкреслено роль філософської освіти та філософських дисциплін у поширенні ціннісних настанов та ідеалів відкритого суспільства, становленні раціоналістичної традиції.

Ключові слова: Відкрите суспільство, раціональність, критичне мислення, поетапна соціальна інженерія, реформа освіти, соціальна мімікрія.

* Ця стаття є суттєво оновленою та розширеною версією публікації «Educational guidelines in the process of implementation of rational principles and the value preconditions of the open society» [1].

VALUE PRECONDITIONS AND THE EDUCATIONAL GUIDELINES OF THE OPEN SOCIETY

Abstract. The article is devoted to the issue of open society, its values, and the implementation of thereof in education. It emphasizes the importance of this concept in the context of the development of key problems of modern philosophy. The paper considers the system of ideals and norms of the open society and substantiates their interrelation with the principles of rationality. It analyzes the value principles of the functioning of the education system and the possibilities of its reformation based on critical rationalism. It outlines the following problems: the methodology of social reforms, the state control over education, the spread of anti-egalitarian tendencies in society, the regulation of the educational process, the introduction of a person-centred approach to learning, the approach focused on critical discussion of essential social issues, the problem of the development of the skills, necessary for participation in the democratic life of the country, the development of critical thinking.

The article draws attention to the problem of reforming education in societies in the context of the dominance of moral relativism, the problematic aspects of the coexistence of contradictory traditions in society. It considers the peculiarities of education systems shaped by Marxist and post-Marxist ideologies. The paper emphasizes their connection with irrationalism and relativism. It also characterizes the formal way of organizing such a system and its value content.

The article updates the categories of "social adaptation", "social mimicry", highlights the phenomenon of double moral standards of the post-totalitarian countries. It considers the principles of the strategy of the piecemeal social engineering for societies of such type.

It covers the problematic aspects of the moderate (piecemeal) way of reforms and the method of radical transformations. It outlines the strategy of the constructive activity of the reformer, the features of his belonging to the critical-rationalist tradition. It emphasizes the role of philosophical education and philosophical disciplines in spreading values and ideals of the open society and the establishment of the rationalist tradition.

Keywords: Open society, rationality, critical thinking, piecemeal social engineering, education reform, social mimicry.

Концепція «відкритого суспільства», окреслена Карлом Пошпером у праці «Відкрите суспільство та його вороги», є оригінальною, впливовою і плідною теорією демократії, що відображає особливий погляд на демократичне суспільство, його структуру, механізм розвитку та способи функціонування. «Відкрите суспільство» відіграє важливу роль і в контексті розробки більш універсальної проблематики, оскільки постає своєрідним символом боротьби з тоталітаризмом (із філософськими системами та світоглядними настановами, які знаходяться в його основі чи сприяють його поширенню) [2], репрезентує теорію раціональності в її науковому, соціально-політичному, етичному й інших аспектах [3], торкається проблематики релігії та права (не випадково, наприклад, у сучасних дослідженнях у галузі юриспруденції проблематика «відкритого суспільства» актуалізується, зокрема в

контексті покращення розуміння та застосування конституції [4, с. 405-406]), багатьох інших проблем.

Особливе місце серед цих питань належить темі освіти, яка є невід'ємною складовою сучасного дискурсивного простору «відкритого суспільства» [5].

На базі попперівської концепції здійснюються спроби розбудови цілісної теорії освіти (Р. Бейлі [5]); розробки й обґрунтування практично зорієнтованого творчого та вільного від догматизму підходу до навчання (Дж. Агассі [6], Дж. Суонн [7]); звернення до питань співвідношення освіти і свободи, свободи в освіті (Р. Шварц [8]); адаптації попперівської філософії до національної традиції, її поєднання з традиційними цінностями (Ч. М. Лам [9]); аналізу ключових аспектів упровадження попперівської системи в навчання (Д. Р. Макнамара [10], С. Чітпін [11]); пошуку перспектив реалізації політичної освіти в демократичному суспільстві (К. Саламун [12]) та ін. Слід наголосити, що спрямованість цих досліджень не є суто теоретичною. Як зазначає Р. Бейлі, у багатьох аспектах перевага надається саме практичному виміру проблеми [5, с. 4].

Враховуючи значний інтерес до цієї проблематики, її актуальність у контексті спроб розбудови «відкритого суспільства», не лише у теоретичній, але й у практичній площині, на наш погляд, було б доречно окреслити теоретичні засади «відкритого суспільства» та його освітньої складової, а також спробувати проаналізувати перспективи й оцінити можливі наслідки використання запропонованої К. Поппером методології в процесі реформування освіти щодо суспільств, у яких відсутня сформована критико-раціоналістична традиція.

Звертаючись до цієї теми, ми, по-перше, спробуємо визначити вихідні принципи й теоретичні передумови функціонування «відкритого суспільства» (I); по-друге, намагатимемося продемонструвати зв'язок цих принципів із певними освітніми орієнтирами (II); по-третє, окреслимо перспективи реалізації цих орієнтирів у сучасному освітньому середовищі (III); і, по-четверте, проаналізуємо перспективи реалізації раціональних принципів «відкритого суспільства» в контексті реформування вітчизняної освітньої системи (IV).

I. Однією з головних, якщо не визначальних характеристик «відкритого суспільства», можна вважати його раціоналістичність: демократія, наука, освіта, етика, право постають у ньому як процес і як результат реалізації того, що К. Поппер називає «позицією розумності». Тому, на наш погляд, методологічно виправданим було б розглядати

принципи «відкритого суспільства» саме як універсальні принципи раціональності (див.: [13], [14] та ін. роботи авт. щодо цієї теми). Хоча К. Поппер не розробляв цю модель виключно як теорію раціональності, подібна інтерпретація «відкритого суспільства» виявилась досить плідною та знайшла своє продовження у працях його послідовників (В. В. Бартлі [15], Х. Альберта [16] та ін.). Слід ураховувати, що раціональність в інтерпретації Поппера, — це, перш за все, гуманістична раціональність, що протиставляється тій функціональній, формальній, інструментальній цілераціональності, яка асоціюється з ефективністю. Які ж принципи закладено в основу цієї моделі?

Як найбільш фундаментальний із цих принципів можна було б виокремити *принцип критики (критичності)*, який передбачає «готовність вислуховувати критичні аргументи та вчитися на досвіді» [2, с. 431]. Ідеться не лише про аргументацію та критику, але й про вміння реагувати на неї, учитись завдяки критиці. Другий принцип — *принцип (потенційної) помилковості* — засвідчує, що «будь-яка людина може помилятися, однак завдяки спільній діяльності інших людей, ці помилки можуть бути виправлені» [2, с. 442]. Остання теза знаходить своє продовження у третьому принципі — *принципі егалітаризму, або плюралізму*. Згідно з цим принципом «кожен має право захищати власну позицію та може бути вислуханим», адже людський розум виникає саме завдяки спільним зусиллям і співпраці багатьох людей [2, с. 442-443]. Відповідно до цих принципів формується загальна «позиція розумності», яка накладає *моральні, а також політичні зобов'язання*. Вони стосуються захисту соціальної свободи та свободи думки, що вимагає наявності відповідних соціальних інститутів і способів їхнього вдосконалення, а саме: соціальної інженерії, забезпечення можливостей спілкування та комунікації, спільної «мови розуму» [2, с. 443]. Егалітаризм як вимога неупередженості та рівності постає також основою «гуманістичної теорії справедливості», що передбачає принцип рівноправ'я, тобто виключення «природних» привілеїв, принцип індивідуалізму як анти-колективізму, завдання держави захищати свободу своїх громадян та ін. [2, с. 91].

II. Як саме ці принципи корелюються в К. Поппера з освітою? Перш ніж відповісти на це питання, слід згадати, що філософсько-методологічна концепція Поппера активно розроблялась як у соціально-філософському, так і в епістемологічному напрямках, що, звісно, не виключало його інтерес до інших філософських проблем. Хоча наявність теорії раціональності чи універсальних раціональних

принципів зумовлюють їх спільне підґрунтя, однак перша з зазначених сфер філософського дослідження передбачає розгляд освіти як певної соціальної системи (соціального інституту), у той час, як друга — звертається безпосередньо до проблематики пізнавальної діяльності. Оскільки «Відкрите суспільство та його вороги» — праця, перш за все, соціально-філософська, то й питання освіти (як, наприклад, і питання етики) розглядаються у відповідному руслі, і досить часто у розрізі більш загальних чи дотичних тем.

Однією з ключових тем, щодо якої К. Поппер звертається до питання освіти, є *перспектива орієнтації держави на пошук (підготовку, виховання) найкращого правителя чи керівника*. На думку філософа, ця настанова є хибною з декількох причин. Перш за все, вона суперечить принципам критичності й інтелектуальної незалежності, адже такий добір руйнує самобутність та ініціативність керівників [2, с. 127]. Ця настанова також орієнтує на пошук деякої «стабільної» соціальної ситуації, яка консервує чи навіть заперечує зміни та прогрес [2, с. 128]. Ототожнюючи альтруїзм із колективізмом, вона обтяжує освітні інституції невластивими для них функціями [2, с. 121].

Розглядаючи цей погляд у контексті критики платонівської філософії, Поппер констатує її значний вплив на тогочасну європейську освітню систему (вочевидь, цей вплив все ще відчуває й вітчизняна освітня система, яка дотепер залишається під впливом не лише платонівської, але й гегелево-марксистської парадигми). Завдання ж «шукати найкращих», як підкреслює К. Поппер, призводить до руйнівних наслідків, адже заохочує вчитись заради кар'єри, замість того, щоб прищеплювати учню любов до навчання та дослідження [2, с. 128].

Інша важлива тема, до якої звертається філософ і яка значною мірою взаємопов'язана з попередньою темою, є *проблема державного контролю над освітою*. Чи має держава регулювати освіту і, якщо так, то якою мірою? Відповідь на це питання, на його думку, полягає в тому, що держава має забезпечувати захисну функцію щодо можливостей громадян до саморозвитку та доступу до освіти [2, с. 124]. Однак, неприпустимою є авторитарна політика, яка пригнічує інтелектуальну свободу та зобов'язує державу контролювати процеси формування свідомості й викладання науки [2, с. 124]. Така політика суперечить сократівському духу критики, готовності навчатись і виправляти власні помилки та призводить до догматичного самозадоволення й самозаспокоєння [2, с. 123]. Отже проблема втручання держави в освіту постає «граничним питанням» між свободою та безпекою, адже «будь-який різновид свободи неможливий, якщо він не гарантований держа-

вою» [2, с. 106].

Щодо *реформування освітньої системи*, то К. Поппер віддавав перевагу послідовним соціальним змінам, здійсненим у такий спосіб, щоб поступово та прогнозовано регулювати соціальні інститути [2, с. 149]. Цей метод передбачає критичні дискусії та використання досвіду, тобто є реалізацією «методу спроб та помилок» у здійсненні соціальних реформ [2, с. 340]. Це також довготривалий метод, який дозволяє (на основі досвіду й аналізу) передбачити небажані наслідки та мінімізувати їх, зробивши зміни зрозумілими та зменшивши відчуття ірраціональності й незахищеності [2, с. 340]. Водночас, керуючись цим методом, не обов'язково обмежуватись лише «невеликими» проблемами, адже можна вирішувати навіть складні проблеми (залежно від досвіду подібних перетворень) [2, с. 603]. Однак, як зазначає з цього приводу Д. Макнамара, «актуальність Поппера полягає не стільки в тому, що він спрямовує нашу увагу на поетапну соціальну інженерію як на метод, який забезпечує прогрес в питаннях освітньої реформи, скільки в тому, що він попереджає нас про небезпеку всеохоплюючих схем утопічної реформи, захопленого, але бездумного прийняття змін» [10, с. 27].

Однією з ключових рис попперівського розуміння «відкритого суспільства» є також *заперечення колективізму*, і загалом колективів, як певних цілісностей чи самодостатніх сутностей. Тому філософ, торкаючись питання колективістських молодіжних рухів, звертає увагу на їх трибалістичний (племінний, антиіндивідуалістичний) характер, який зумовлює потенціальну небезпеку поширення ірраціональних ідей серед молоді [2, с. 637]. Дійсно, якщо демократична держава заохочує подібні рухи, то чи не сприяє вона *укоріненню антиєгалітарних тенденцій*, протилежних раціональним засадам, на яких вона повинна ґрунтуватись? З іншого боку, ціннісний компонент також має бути реалізований в освітньому процесі. Однак, як зауважує К. Поппер, *справжня мета освіти* — не стільки «нав'язати» учневі відповідні цінності, скільки *не зашкодити*, збуджуючи інтерес до них і даючи учневі все необхідне для самостійного життя [2, с. 481].

Якщо ж мова йде про цінності раціональності, то, вочевидь, найкращий спосіб проілюструвати їх — звернутись до наукового методу й історії науки. Це дозволить продемонструвати, наскільки ефективно можуть бути втілені такі інтелектуальні чесноти, як: повага до істини, незалежність від авторитетів, уміння вчитись на власних помилках і вдосконалюватись за рахунок критики [2, с. 643]. Власне метод спроб і помилок — і є, згідно з Поппером, тим єдиним раціональним методом,

який забезпечує розвиток у соціальній науковій чи будь-якій іншій сфері. Шляхом невеликих кроків, «поступової соціальної інженерії» ми можемо реформувати соціальні інститути, вирішуючи конкретні, локальні проблеми. У той же час глобальні, радикальні, «утопічні» перетворення можуть виявитись небезпечними, оскільки ціна помилки може бути занадто високою [2, с. 149].

Загалом погляд К. Поппера на науку та раціональність, який він розробляє в багатьох своїх епістемологічних працях, можна проілюструвати за допомогою наступної його думки:

Я вважаю, що ми маємо відкинути ідею первинних джерел знання та визнати, що будь-яке знання є людським; що воно змішане з нашими помилками, упередженнями, мріями та надіями; що все, що ми можемо зробити, — це шукати істину, навіть якщо вона недосяжна [17, с. 29-30].

Ця настанова цілком узгоджується з інтерпретацією теорії навчання Поппера, відповідно до якої, «навчання втілює той самий процес, що і вирішення проблем, тобто процес спроб і усунення помилок» [11, с. 192].

III. Яке значення цих ідей для сучасної освіти? Якою мірою вони актуальні та чи можуть бути втілені у практику? Нарешті, як співвідноситься «відкрите суспільство» та його освітня підсистема з реальним суспільством і з деякими специфічними типами суспільств?

Відповідаючи на ці питання, на наш погляд, слід виходити з того, що будь-яка ідеалізована система (як-от «відкрите суспільство») постає щодо наявного стану справ лише певним орієнтиром, який не може бути остаточно реалізований. Навіть, якщо є підстави констатувати прогрес у спробах здійснювати реформи чи діяти «раціонально», реальність завжди залишає місце невизначеності й помилковості, наявність яких засвідчує саму ідею прогресу.

Що стосується актуальної освітньої проблематики, то однією з досить обговорюваних тем у сучасному освітньо-філософському дискурсі є *проблема регулювання освітнього процесу*. Намагаючись переосмислити ідеї К. Поппера й акцентуючи на творчому аспекті критичного виміру навчання, Дж. Суонн звертає увагу на надмірну догматизацію формальної освіти:

Формальна освіта у всьому світі значною мірою контролюється й організовується людьми, які бажають, можливо, зі слухних причин [...], щоб діти, підлітки та старші студенти вивчали конкретні речі, речі, які вони, контролери й організатори, вважають важливими [7, с. 386].

У який спосіб за таких умов, на протипагу догматизації, може бути збільшена критична складова навчання? На думку дослідниці, існує принаймні два напрямки, у яких можуть бути реалізовані критико-раціоналістичні настанови. По-перше, *це особистісно зорієнтований підхід до навчання*, який передбачає, наприклад, безпосередню участь студентів у підготовці освітніх програм. По-друге, *підхід, зорієнтований на критичне обговорення та критичні дискусії щодо важливих суспільних тем* [7, с. 386]. Можна додати, що другий підхід є більш традиційним у тому сенсі, що зорієнтовує на певну концепцію «критичного мислення», водночас перший — вимагає від студентів більшої самостійності й активності, надає їм більше свободи.

Щодо першого підходу, то К. Поппер погоджувався з тим, що вчитель повинен критично обговорювати зі студентами їхні проблеми в навчанні, і одночасно виступати в ролі ініціатора, посередника та регулятора дискусії [9, с. 53]. Однак специфіка такої взаємодії розкривається в порівнянні з тим, як працював зі студентами один з його послідовників — Джозеф Агассі:

Глибокі розбіжності між Поппером й Агассі, схоже, полягають у тому, що Поппер вважав, що студенти загалом не є автономними, і, як наслідок, їх потрібно спочатку навчати досить догматично, сподіваючись, що вони зрештою повстануть і здобудуть автономію. Агассі зі свого боку вважав, що догматизму взагалі не місце в освіті [18, с. 289].

Дж. Агассі пише про те, що вчителі та коучі часто стають «рабами традиції», не можуть відірватись від неї і тому вважають себе «геніальними», ставлять себе вище за учня. Причини цього, на його думку, слід шукати в невігластві, авторитарному навчанні й антидемократичній авторитарній філософії [6, с. 72]. Та чи не перетворюється в разі відмови від «догматичної настанови» антидогматизм на релятивізм? Щоб уникнути цього, на наш погляд, Поппер і пропонує поміркований шлях, який вимагає від учня певного рівня самосвідомості й відповідальності як необхідної умови задля здобуття «автономії».

До контексту розвитку думки щодо того, які вимоги чи критерії оцінки діяльності варто застосовувати до вчителя, можна навести досить слушну інтерпретацію попперівського розуміння освіти, яку запропонував Д. Макнамара. Її зміст полягає в тому, щоб відмовитись від пошуку «ефективного», «гарного» чи «ідеального» вчителя на користь стратегії усунення джерела помилок і поганої або неефективної практики в навчанні [10, с. 28]. Фактично йдеться про необхідність діяти у напрямі поетапної соціальної інженерії, використовуючи метод спроб і помилок. Ця стратегія може бути застосована у різномані-

тних ситуаціях. Наприклад, коли дитині не вдається зрозуміти зміст, а вчитель у відповідь повторює свої пояснення; якщо відбувається неодноразове і все більш суворе покарання проблемних дітей; якщо є надмірна увага до дрібниць в одязі й зовнішньому вигляду. Тобто коли поведінка вчителя не лише не сприяє досягненню будь-якої освітньої мети або виправлення ситуації, а навпаки — викликає розчарування та навіть посилення неприйнятної поведінки [10, с. 31]. На думку Макнамари, за цих обставин ціннішою реакцією з боку вчителя було б «мислити раціонально», тобто визнати, що встановлені процедури можуть бути помилковими та що необхідно розглянути альтернативні підходи до вирішення проблем [10, с. 31].

Другий підхід пов'язаний зі ще однією важливою проблемою, яка стосується *виховання та розвитку навичок, необхідних для участі в демократичному житті країни*.

Важливо, наприклад, розпізнавати недемократичні схеми та шаблони мислення, які можуть стати передумовою нових авторитарних практик. Зауважимо, що демократію, загалом, можна тлумачити досить широко, популяризуючи її принципи за межами виключно політичного дискурсу [12, с. 83]. Слід констатувати, що після розпаду тоталітарних ідеологічних систем продовжують функціонувати такі різновиди антидемократичних ідеологій, як: агресивний націоналізм, релігійний фундаменталізм і модернізований авторитаризм [12, с. 83]. Вочевидь кожна із зазначених ідеологій, чи навіть їх синтез, створюють не лише зовнішню, але й внутрішню небезпеку для «відкритого суспільства». До таких ідеологій можна віднести також і посттоталітарну модель, яка ґрунтується на імітації таких базових демократичних процедур, як: вільні вибори, розподіл державної влади, свобода слова та ін.

Протистояти поширенню цих ідеологій мають підготовлені громадяни, які володіють відповідними навичками, зокрема *критичного мислення*. Як зауважує Метью Ліпман:

Критичне мислення відіграє захисну роль: воно має захистити нас від того, щоб нам промили мізки, змушуючи повірити в те, у що інші хочуть, щоб ми вірили, не маючи можливості запитати себе [19, с. 47].

Адже навіть у суспільствах, що тяжіють до «відкритості», завжди присутні сили — політичні, економічні, військові, — які спрямовані проти особистості [19].

У нашому розумінні «мислити критично» — означає використовувати методологічну настанову відповідно до наведених вище прин-

цилів раціональності. Однак, чи не охоплює критичне мислення більш широкого кола явищ? Дійсно, крім наукового розглядають також психолого-педагогічний і логіко-методологічний аспекти критичного мислення [20].

У психолого-педагогічному напрямі йдеться про формування певних характеристик особистості, які регулюють поведінку та мислення, дозволяють здійснити «усвідомлений контроль за виконанням інтелектуальної діяльності» [20, с. 165-166]. Водночас підключається «мотиваційна сфера» (активність особистості, пізнавальний оптимізм, потяг до самореалізації, самоствердження тощо) й емоційно-вольова сфера (воля, уважність, наполегливість, цілеспрямованість тощо) [20, с. 166]. Психологічні знання можуть стати важливою складовою «навчання демократії», оскільки демократичні дискусії часто супроводжуються й негативними емоціями, які містять такі елементи, як: бажання (досягти певний результату), конфлікт (між учасниками), тиск (у процесі прийняття рішень) [9, с. 51]. Водночас слід зацентувати й на позитивному аспекті «критичної підготовки», яка може та повинна стати важливою передумовою будь-якого навчання й діяльності, оскільки сприяє швидкому раціональному навчанню, незалежному мисленню та дає позитивні результати [21, с. 389].

Критичне мислення вимагає також обґрунтованості та прозорості, які б мали забезпечити можливість критики. Володіння ж логічним інструментарієм забезпечує виявлення та подолання логічних помилок, установлює критерії правильності міркування, несуперечливості та підтверджуваності [20, с. 169].

У цьому контексті значущим постає також комунікативний аспект критичного мислення, відповідно до якого критичний розум розглядається як *наслідок реалізації певної традиції*, результат спільної діяльності не лише наукової спільноти, але й усього людства [2, с. 619].

Як ця традиція може співвідноситись з іншими традиціями, які, можливо, протиставляються їй?

Заслуговує на увагу думка Ч. М. Лам, згідно з якою критична настанова може розглядатись як традиція другого порядку, у той час, як у будь-якому суспільстві завжди існують традиції першого порядку, які й постають об'єктом критики та критичного обговорення. Отже, розвивати критичну традицію можна шляхом співставлення її з іншими культурними настановами, що заохочує до їхнього перегляду, або принаймні визнання наявності альтернативних розглядів [9, с. 51]. Із цієї позиції Ч. М. Лам намагається співставити критичний раціоналізм і конфуціанство [9, с. 54-57].

Вочевидь, якщо мова йде про соціальну систему, що реформується, то урахування ціннісних, культурних, ідеологічних засад цієї системи може виявитись досить суттєвим, адже проблеми суспільства й варіанти їх розв'язання мають багато у чому зумовлюють структуру освітніх змістів [22, с. 138]. Особливого змісту ця тема набуває за умови глобальної, революційної перебудови суспільства, коли *вказані засади піддаються перегляду*.

Ураховуючи, що перспективи вирішення розглянутих вище проблем (методології соціальних перетворень і її наслідків, реформи освіти та її впливу на учня, організації освітнього процесу та визначення меж його урегульованості, виховання демократичних цінностей та орієнтації на критичне мислення) репрезентують певну освітню парадигму «відкритого суспільства», важливо було б з'ясувати, чи може ця парадигма бути реалізована як заперечення принципово іншої парадигми (зокрема, марксистської парадигми та її варіацій), чи наприклад, вона могла б співіснувати з нею, як альтернативна традиція.

IV. Розглядаючи особливості освітніх систем, що були сформовані на засадах марксистської ідеології, можна виокремити принаймні два ключових аспекти, що зумовлювали їх функціонування.

Перший аспект, який умовно можна назвати «позитивістським» або «просвітницьким», полягає в загальній орієнтації на науку та на її класичні ідеали, сформовані ще в епоху Нового часу. Він стосується організації самої системи, способів досягнення освітньої мети, способів взаємодії та статусу учасників освітнього процесу. Досить вичерпною, на нашу думку, є наступна його характеристика, яку пропонує О. Панафідіна:

Незважаючи на весь гуманістичний потенціал просвітницької ідеї освіти («людина є найвищим, найдосконалішим і найчудовішим творінням», «учити всіх усьому»), можна стверджувати, що в її основі лежить вертикально-авторитарна модель взаємин між учителем й учнем. Учитель у цій системі — «мудрець на сцені» або «підручник, що говорить», авторитетне джерело інформації й авторитарний лідер у взаємодії з учнями. Натомість учень дозволяє себе навчити і виховати, підготувати до дорослого життя, сформувати себе як особистість [23, с. 153].

Тобто йдеться про певну формально-раціональну модель освітньої системи, яка відображає, зокрема, і формальний дискурс влади (у широкому сенсі — характерний для індустріальної епохи).

Другий аспект стосується, з одного боку, ідеологічного та політичного змісту марксистської (марксистсько-ленінської) філософії, її

діалектичної спрямованості та ціннісних орієнтацій, які наповнювали цю «вертикально-авторитарну модель» ірраціональним змістом, а з іншого, — ціннісного релятивізму, породженого цим змістом. Не випадково, як зауважує К. Поппер, незважаючи на те, що К. Маркс був раціоналістом, його вчення прискорило занепад віри в розум [2, с. 430].

Якщо розглядати освітні трансформації в межах першого аспекту, то слід констатувати деякий парадигмальний зсув, який характеризує перехід від індустріального суспільства до суспільства нового типу (до інформаційного, а, згодом, і цифрового суспільства). Слушною є думка О. Панафідіної:

Зазначену зміну парадигм можна описати в термінах різних уже розроблених концепцій: перехід від парадигми викладання (Instruction Paradigm) до парадигми навчання (Learning Paradigm) (Р. Барр, Дж. Тагг); від стандартної парадигми звичайної практики до рефлексивної парадигми критичної практики (М. Ліпман); від банківської (оповідної) моделі освіти до визвольної (проблемно-орієнтованої) (П. Фрейре); від нормативістськи-репресивної педагогіки до педагогіки сприяння (В. Табачковський) тощо [23, с. 151].

Ситуація значно ускладнюється, якщо реформи торкаються другого аспекту. Освітня система не може існувати й бути реформована ізольовано від усього суспільства, його ціннісних настанов та орієнтирів, закріплених не стільки на формальному рівні державної ідеології, скільки на рівні суспільної свідомості. Однак подолати чи виправити укорінений на суспільному рівні ціннісний релятивізм, породжений міфологізованою ідеологією, видається майже неможливим.

Варто зазначити, що у вітчизняній традиції такий релятивізм має *більш глибоке соціальне підґрунтя* (історичні, культурні, релігійні джерела за межами власне марксизму, який постав лише їх певним виявом), зумовлене необхідністю *адаптації, з одного боку, до радикальних змін світоглядних настанов, а з іншого, — до їх відірваності від реального життя й утопічності*.

Соціальні характеристики та наслідки окресленого вище ціннісного релятивізму знайшли своє теоретичне відображення, зокрема, у дослідженнях, присвячених соціальній адаптації і соціальній мімікрії. Соціальну адаптацію визначають як «складний механізм узгоджених біологічних, психологічних і соціальних дій соціальних суб'єктів і різноманітних засобів реалізації, які спрямовані на пристосування до суспільного життя» [24]. На думку авторки численних праць із цієї тематики — А. Лобанової, основною ознакою соціальної адаптації є залежність від політичного режиму: якщо в демократичних суспільствах

з відносно стабільною соціально-економічною системою соціальна адаптація є стійкою та прогнозованою, то в тоталітарних або невизначених за політичним режимом суспільствах стан соціальної адаптованості окремих груп чи прошарків населення носить нестійкий характер і може в будь-який час порушитися через соціальну напругу [24].

Соціальна мімікрія виявляється як певна форма соціальної адаптації, відповідно до якої індивіди не сприймають легітимно-домінуючої ціннісно-нормативної системи соціуму, маскують свою особистісну ціннісно-нормативну систему, приховують справжні наміри, цінності, цілі задля пристосування чи досягнення бажаної мети [24].

Одним із наслідків соціальної мімікрії є феномен «подвійної моралі» (порівняйте з феноменом «двовір'я» у системі релігійних цінностей слов'янських народів). Цей феномен щодо посттоталітарної спадщини розкривається в наступних аспектах: взаємовиключні системи цінностей співіснують не як антагоністи, а як узгоджені елементи; вони властиві не лише окремим соціальним групам, а практично кожній великій соціальній групі; відбувається поєднання задекларованих демократичних цілей і тоталітарних засобів їх реалізації та ін. [25].

Особливо привертає увагу перший аспект, оскільки йдеться про моральний релятивізм, що «має імунітет до критики». На наш погляд, він і репрезентує ту усталену традицію, якій потенційно має бути протиставлений критичний раціоналізм, адже соціальна мімікрія за радянських часів була «своєрідно легітимізованим явищем» [24].

Якого статусу за таких умов набувають реформи та чи можуть вони бути здійснені взагалі?

Із позиції модифікації системи освіти, її «осучаснення» в контексті переходу до парадигми інформаційного суспільства актуалізується проблема масштабів такої перебудови: або використовувати поміркований (поетапний) шлях, спираючись на вже неефективну застарілу систему, або здійснити радикальні перетворення, які можуть призвести до непрогнозованих наслідків. Показовим є приклад проведення подібної освітньої реформи в Грузії:

Від самого початку стало зрозумілим, що реалізація цих реформ викличе значний опір із боку вкоріненої у вищих викладацької еліти. Водночас у країні була міцна політична воля до реалізації реформ, але цю волю супроводжувало загальне розуміння того факту, що вікно можливостей для здійснення глибоких реформ (як у цій сфері, так і в інших) могло виявитися вузьким, через що уряд мав діяти якнайоперативніше. Це призвело до певних внутрішніх суперечностей у філософії реформ. З одного боку, до ідеалів реформи належало

забезпечення автономії вишів і розширення можливостей вибору для них. Із другого боку, необхідність стрімких і ретельних змін і глибока недовіра до існуючої викладацької еліти змушувала міністерство виявляти активність, як мінімум, на першому етапі реформування й застосовування досить жорстких заходів [26, с. 6].

У цьому прикладі привертають увагу такі терміни як-от: «опір еліти», «стрімкі та ретельні зміни», «жорстокі заходи», — які є характеристичними для подібних реформ.

Однак за цієї стратегії досить очевидно стає небезпека звернення до технологій «утопічної інженерії». Адже здається, що така реформа має певну (утопічну) мету, яка за будь-яких умов повинна бути реалізована як втілення «міцної волі уряду».

Із погляду передумов такого реформування, виникає загроза того, що спроба його впровадження буде супроводжуватись ірраціональним ігноруванням реальності (якщо, наприклад, реформатор не орієнтується на критико-раціоналістичну традицію), яке може призвести до суперечливих наслідків: фактичного збільшення бюрократизації на противагу заявленим ліберальним цінностям, зростання навантаження на викладача всупереч проголошеному зменшенню тощо. Складові реформи, її мета та результати також можуть стати неузгодженими між собою, адже в таких реформах (за умови соціального релятивізму, про який йшлося вище) досить часто зв'язки між проголошеною метою та наслідками мають лише видимість обґрунтування, а «критичні дискусії» та обговорення, на яких наполягає К. Пошпер, виявляються імітаціями.

Якщо ж *обмежитись поміркованими кроками*, доведеться, з одного боку, мати справу з певним застарілим варіантом (освітніх) інститутів з відповідною «ціннісною основою», а з іншого — деякими оновленими ціннісними орієнтирами (наприклад, такими, що відповідають критико-раціоналістичній традиції). На перешкоді може стати також окреслена вище проблема приналежності реформатора до релятивістській традиції. Постає питання щодо принципової можливості заперечення попередньої освіти, виховання й загалом відповідного «культурного коду».

Вочевидь, поетапна реформа буде *довготривалим процесом*, що зумовлений впливом елементів старої системи не лише в освітньому, але й у політичному, соціальному, соціально-психологічному та інших аспектах буття. Складність описаної вище ситуації можна підкреслити тією думкою, що слідувати критичним настановам (навіть за сприятливих соціальних умов) виявляється взагалі досить проблематичним.

Як зазначає Ф. Ейдлін, мало хто з попперіанців зміг на практиці дотримуватись поведінкових норм, які є логічним наслідком філософії К. Поппера, чи проводив дослідження та організовував дискусії, погоджуючи їх з відповідними нормативами [27, с. 204]. Особливо, якщо йдеться про адаптацію певної традиції до критико-раціоналістичного підходу, то на практиці така адаптація буде вимагати скоріш «консервування», ніж «подолання» суперечностей. Навіть, якщо невеликим кроком (поетапної інженерії) вирішити «незначну» проблему, то це зумовить виникнення суперечностей з іншими пов'язаними системами (вочевидь, такі суперечності не можуть бути ліквідовані одномоментно). Тобто виникне ситуація співіснування суперечливих традицій, «напівреформ», що перебувають на різних етапах реалізації, зроблених та лише запланованих кроків тощо. Описаний стан справ потенційно ускладнюється тим, що виявлення дійсних мотивів, ціннісних настанов та орієнтирів тих, хто будував попередню модель, і, особливо, тих, хто здійснює реформи зараз (ураховуючи явище соціальної мімікрії), — справа досить складна й така раціональна реконструкція навряд чи можлива.

Чи існує вихід із цієї ситуації? Конструктивне завдання реформатора, на нашу думку, буде полягати в наступному. По-перше, необхідно визнати наявність окреслених вище та інших проблем, а також помилкових стратегій (на противагу тому, щоб формально декларувати успіхи в конкретній реформі), що певною мірою засвідчить приналежність до критико-раціоналістичної традиції. По-друге такі зміни мають бути, з одного боку, комплексними а з іншого — максимально прозорими та зрозумілими, що дозволить уникнути їх ірраціоналізації і залучити механізм критичного обговорення й виправлення помилок. По-третє, необхідно шукати ті «центри», осередки раціональності, які присутні за будь-яких умов у культурній і науковій спадщині будь-якого народу і будь-якої країни. Слід встановлювати зв'язки між ними та поступово вимальовувати загальний контур «відкритого суспільства», тобто сприяти становленню критико-раціоналістичної традиції загалом. По-четверте, важливим чинником успішності соціальних перетворень має стати поширення цінностей «відкритого суспільства» зокрема засобами філософської науки (перш за все її аналітичної традиції), яка значною мірою є досвідом раціональності та критики. Вагому роль має відігравати відповідна освіта, знайомство з логікою, раціоналістичною методологією, критичним мисленням та етикою. Тому осередками раціональності, про які йдеться, можуть стати освітні установи (вищі навчальні заклади), що не лише впроваджують відповідні дисципліни

в освітній процес, але й орієнтуються на критико-раціоналістичну традицію.

Що стосується освітньої практики, то завдання викладача може полягати в тому, щоб, з одного боку, мінімізувати ірраціональні наслідки реформування та функціонування освітньої системи, а з іншого — сприяти поширенню та реалізації ідеалів і ціннісних орієнтирів «відкритого суспільства». Для того, щоб викладачі чи вчителі діяли усвідомлено, необхідно долучати їх до освітньої реформи не лише на етапі її впровадження, але й на етапі планування, ретельно вивіряючи та узгоджуючи потенційні зміни. Обговорення з учителями існуючих проблем реформування освіти та її потенційних наслідків має носити реальний, а не декларативний характер.

Підсумовуючи, варто згадати, що «Відкрите суспільство та його вороги» — праця, яка була написана в часи однієї з найжахливіших криз людства. Ця криза давала всі підстави поставити під сумнів цінності цивілізації та, перш за все, цінності раціональності. Однак, не зважаючи на всі потрясіння ХХ ст., філософія К. Поппера зберігає раціональний, гуманістичний і одночасно оптимістичний мотиви, що символізують «віру в розум». Віра в розум — це віра в цінності «відкритого суспільства» та науки, в егалітаризм на протигагу колективізму та в альтруїзм на протигагу егоїзму. Це також віра в можливості людства визнавати власну недосконалість і вчитись виправляючи власні помилки. Освіта постає однією з ключових складових «відкритого суспільства». У ній і за допомогою неї мають бути реалізовані принципи раціональності. Ідея Поппера полягає в тому, що держава має не стільки декларувати певні «високі цілі» та цінності, скільки не заважати навчанню, а роль вчителя — це роль наставника, який заохочує учня, спрямовуючи його інтелектуальний розвиток. Сама ж система освіти повинна бути побудована в такий спосіб, щоб одним з її пріоритетів було формування критичного мислення.

Розглядаючи «відкрите суспільство» крізь призму принципів раціональності та звертаючись до освітньої форми їхньої реалізації, ми намагалися проаналізувати ті труднощі, з якими може зіткнутись не лише вчитель, але й реформатор (перш за все, освіти), за умови, коли зміни впроваджуються в суспільствах, де відсутня стійка критико-раціоналістична традиція. Як ми зазначали, одне з головних завдань учителя, на нашу думку, має полягати в тому, щоб мінімізувати, наскільки це можливо, ірраціональний і формальний тиск на учня. Водночас ситуація, у якій опиниться соціальний інженер у таких суспільствах, вимагатиме від нього пошуку складного компромісу між

масштабними перетвореннями (з обов'язковим урахуванням принципів критичного мислення) та спробою реагувати на традиції чи наявний стан суспільства, відшукуючи в них та одночасно формуючи стійку раціональну основу.

Література

1. Abdula A. I. Educational guidelines in the process of implementation of rational principles and the value preconditions of the open society. *Philosophy of education*. 2020. Vol. 26, № 1. P. 84-98. DOI: 10.31874/2309-1606-2020-26-1-5
2. Popper K. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2013.
3. Jarvie I., Pralong S. *Popper's Open Society after fifty years: the continuing relevance of Karl Popper*. London, New York: Routledge, 1999.
4. Jordaan D. The open society: What does it really mean? *De Jure (Pretoria)*. 2017. Vol. 50. P. 396-405.
5. Bailey R. *Education in the Open Society — Karl Popper and Schooling*. New York: Routledge, 2018.
6. Agassi J. *Dissertation Without Tears. Critical Rationalism and Educational Discourse*. Amsterdam: Rodopi, 1999. P. 59-83.
7. Swann J. *Popperian Selectionism and Its Implications for Education, or «What To Do About the Myth of Learning by Instruction from Without?» Rethinking Popper*. Boston: Springer Science + Business Media B. V., 2009. P. 379-389.
8. Swartz R. *Education for Freedom from Socrates to Einstein and Beyond. Critical Rationalism and Educational Discourse*. Amsterdam: Rodopi, 1999. P. 36-59.
9. Lam C. M. *Childhood, Philosophy and Open Society: Implications for Education in Confucian Heritage Cultures*. Singapore: Springer, 2013.
10. McNamara D. R. Sir Karl Popper and Education. *British Journal of Educational Studies*. 1978. Vol. 26, № 1. P. 24-39. DOI: 10.2307/3120474

11. Chitpin S. Leading school improvement: using Popper's theory of learning. *Open Review of Educational Research*. 2016. Vol. 3, № 1. P. 190-203.
12. Salamun K. Critical Rationalism and Political Education: Karl Popper's Advice How to Neutralise Anti-Democratic Thought-Patterns. *Critical Rationalism and Educational Discourse*. Amsterdam : Rodopi, 1999. P. 83-93.
13. Абдула А. Відкрите суспільство, критичне мислення та раціональність. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2018. № 18. С. 13-20.
14. Абдула А. І., Балута Г. А. Індивідуалізм К. Поппера: від методології до етики. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2021. № 35. С. 9-16. DOI: 10.30970/pps.2021.35.1
15. Radnitzky G., Bartley W., Popper K. *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1993.
16. Albert H. *Treatise on Critical Reason*. Princeton : Princeton University Press, 2016.
17. Popper K. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York, London : Basic books, 1962.
18. Winchester I. Joseph Agassi's Educational in Interchange (1970-1987). *Encouraging Openness. Essays for Joseph Agassi on the Occasion of His 90th Birthday*. Springer International Publishing AG, 2017.
19. Lipman M. *Thinking in Education*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
20. Козаченко Н. П. Критичне мислення: граничні підходи та оптимальні шляхи. *Актуальні проблеми духовності*. 2017. № 18. С. 165-178.
21. Segre M. Applying Popperian Didactics. *Rethinking Popper*, Springer Science + Business Media B. V., 2009. P. 389-397.
22. Baluta H., Abdula A., Olifer O. The competence of risk assessment in the Structure of educational content. *Challenges and opportunities of the modern risk society: socio-cultural, economic and legal aspects: monograph* / eds N. Varha, B. Hvozdetzka. Praha : Oktan print, 2021. 169 p.

23. Панафідіна О. Логіка сучасної освітньої парадигми: І. Кант проти Дж. Локка. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2018. № 1 (22). С. 150-166. DOI: 10.31874/2309-1606-2018-22-1-150-165
24. Лобанова А. С. Феномен соціальної мімікрії. Київ: Інститут соціології НАН України, 2004.
25. Головаха Е. И., Панина Н. И. Социальное безумие: история, теория и современная практика. Київ: Абрис, 1994. 168 с.
26. Нодія Г. Реформа вищої освіти в Грузії. *Реформа освіти: Болонський процес та автономія вищих навчальних закладів*. Київ, 2011. 26 с.
27. Eidlin F. Matching Popperian theory to practice. *Popper's Open Society after fifty years: the continuing relevance of Karl Popper*. London, New York: Routledge, 1999.

References

1. Abdula A. I. Educational guidelines in the process of implementation of rational principles and the value preconditions of the open society. *Philosophy of education*. 2020. Vol. 26, № 1. P. 84-98. DOI: 10.31874/2309-1606-2020-26-1-5
2. Popper K. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.
3. Jarvie I., Pralong S. *Popper's Open Society after fifty years: the continuing relevance of Karl Popper*. London, New York: Routledge, 1999.
4. Jordaan D. The open society: What does it really mean? *De Jure (Pretoria)*. 2017. Vol. 50. P. 396-405.
5. Bailey R. *Education in the Open Society — Karl Popper and Schooling*. New York: Routledge, 2018.
6. Agassi J. *Dissertation Without Tears. Critical Rationalism and Educational Discourse*. Amsterdam: Rodopi, 1999. P. 59-83.
7. Swann J. Popperian Selectionism and Its Implications for Education, or «What To Do About the Myth of Learning by Instruction from Without?» *Rethinking Popper*. Boston: Springer Science + Business Media B. V., 2009. P. 379-389.

8. Swartz R. Education for Freedom from Socrates to Einstein and Beyond. *Critical Rationalism and Educational Discourse*. Amsterdam : Rodopi, 1999. P. 36-59.
9. Lam C.M. Childhood, Philosophy and Open Society: Implications for Education in Confucian Heritage Cultures. Singapore : Springer, 2013.
10. McNamara D.R. Sir Karl Popper and Education. *British Journal of Educational Studies*. 1978. Vol. 26, № 1. P. 24-39. DOI: 10.2307/3120474
11. Chitpin S. Leading school improvement: using Popper's theory of learning. *Open Review of Educational Research*. 2016. Vol. 3, № 1. P. 190-203.
12. Salamun K. Critical Rationalism and Political Education: Karl Popper's Advice How to Neutralise Anti-Democratic Thought-Patterns. *Critical Rationalism and Educational Discourse*. Amsterdam : Rodopi, 1999. P. 83-93.
13. Abdula A. Vidkryte suspilstvo, krytychne myslennia ta ratsionalnist. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriia filosofsko-politolohichni studii*. 2018. № 18. S. 13-20.
14. Abdula A. I., Baluta H. A. Indyvidualizm K. Poppera: vid metodolohii do etyky. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriia filosofsko-politolohichni studii*. 2021. № 35. S. 9-16. DOI: 10.30970/pp.2021.35.1
15. Radnitzky G., Bartley W., Popper K. Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge. Chicago: Open Court Publishing Company, 1993.
16. Albert H. Treatise on Critical Reason. Princeton : Princeton University Press, 2016.
17. Popper K. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. New York, London : Basic books, 1962.
18. Winchester I. Joseph Agassi's Educational in Interchange (1970-1987). *Encouraging Openness. Essays for Joseph Agassi on the Occasion of His 90th Birthday*. Springer International Publishing AG, 2017.
19. Lipman M. Thinking in Education. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
20. Kozachenko N.P. Krytychne myslennia: hranychni pidkhody ta optymalmi shliakhy. *Aktualni problemy dukhovnosti*. 2017. № 18. S. 165-178.

21. Segre M. Applying Popperian Didactics. *Rethinking Popper*, Springer Science + Business Media B. V., 2009. P. 389-397.
22. Baluta H., Abdula A., Olifer O. The competence of risk assessment in the Structure of educational content. Challenges and opportunities of the modern risk society: socio-cultural, economic and legal aspects: monograph / Editors N. Varha, B. Hvozdetzka. Praha : Oktan print, 2021. 169 p.
23. Panafidina O. Lohika suchasnoi osvithoi paradyhmy: I. Kant proty Dzh. Lokka. *Filosofia osvity. Philosophy of Education*. 2018. № 1 (22). S. 150-166. DOI: 10.31874/2309-1606-2018-22-1-150-165
24. Lobanova A. S. Fenomen sotsialnoi mimikrii. Kyiv : Instytut sotsiologii NAN Ukrainy, 2004.
25. Holovakha E. Y., Panyna N. Y. Sotsyalnoe bezumye: ystoria, teoriya y sovremennaia praktyka. Kyiv : Abrys, 1994. 168 s.
26. Nodiia H. Reforma vyshchoi osvity v Hruzii. *Reforma osvity: Bolonskyi protses ta avtonomiia vyshchyykh navchalnykh zakladiv*, Kyiv, 2011. 26 s.
27. Eidlin F. Matching Popperian theory to practice. *Popper's Open Society after fifty years: the continuing relevance of Karl Popper*. London, New York : Routledge, 1999.

Надійшла до редакції 12 серпня 2021 р.

Абдула Андрій Іванович

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Abdula Andrii

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0001-5484-1639>



standrewne2@gmail.com

Абдула Іван Дмитрович

КЗО «Криворізький ліцей-інтернат

з посиленою військово-фізичною підготовкою»

вул. Ярослава Мудрого, 81

м. Кривий Ріг

50086

Abdula Ivan

Communal educational establishment

«Kryvyi Rih boarding lyceum

with intensive military and physical training»

Yaroslava Mudroho st., 81

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0002-7910-6056>



ivanabdula5060@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4526>

ISSN 2076–7382 (print)
ISSN 2522–4786 (online)

Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. Вип. 22 / Гол. ред.
Я. В. Шрамко. Кривий Ріг: КДПУ, 2021. 294 с.

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 22

*Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу
масової інформації
КВ № 224107–13947 ПР від 22.07.2019 р.*

Адреса редакції та видавця:
Видавничий центр

Криворізького державного педагогічного університету
50086 Кривий Ріг, просп. Гагаріна, 54.

Тел.: +38 (056) 470-13-34 +38 (056) 470-13-38.

E-mail: kdpu@kdpu.edu.ua

k_philosophy@kdpu.edu.ua akprod6@gmail.com

<https://journal.kdpu.edu.ua/apd>

Підписано до друку: 10 грудня 2021 р.

Виготовлювач:

Друкарня С.Г. Щербенка «Літерія»

вул. Рокоссовського, 5/3, м. Кривий Ріг, 50027

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4561 від 13.06.2013 р.

Тел.: 097-192-20-77